漢語史與
中國古典文獻學
研究叢書

明遺民群體心態與文學思想研究

李瑄 著

四川出版集團
巴蜀書社

漢語史與
中國古典文獻學
研究叢書

四川大學"九八五工程"文化遺產與文化互動項目

ISBN 978-7-80752-288-1

9 787807 522881 >

定價：46.00圓

四川大學十五『211工程』重點建設學科項目

漢語史與中國古典文獻學研究叢書

明遺民群體心態與文學思想研究

李瑄 著

四川出版集團
巴蜀書社

圖書在版編目(CIP)數據

明遺民群體心態與文學思想研究/李瑄著.
—成都:巴蜀書社,2008.11
(漢語史與中國古典文獻學研究叢書)
ISBN 978-7-80752-288-1

Ⅰ.明… Ⅱ.李… Ⅲ.①歷史人物—人物研究—中國—
—明清時代②文學思想史—研究—中國—明清時代 Ⅳ.K820.4
I209.4

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2008)第 184363 號

明遺民群體心態與文學思想研究 李 瑄 著
Ming Yimin Qunti Xintai Yu Wenxue Sixiang Yanjiu

責任編輯	李 蓓
出 版	四川出版集團巴蜀書社
	成都市槐樹街 2 號 郵編 610031
	總編室電話:(028)86259397
網 址	www.bsbook.com
發 行	巴蜀書社
	發行科電話:(028)86259422 86259423
經 銷	新華書店
印 刷	四川五洲彩印有限責任公司
	電話:(028)85011398
版 次	2009 年 1 月第 1 版
印 次	2009 年 1 月第 1 次印刷
成品尺寸	203mm×140mm
印 張	18.75
字 數	460 千
書 號	ISBN 978-7-80752-288-1
定 價	46.00 圓

本書如有印裝質量問題,請與工廠調換

序

羅宗強

研究易代之際士人的生存狀況與他們的人生取向不易，研究明、清易代之際士人的生存狀況與人生取向尤其不易。之所以不易，就因為牽涉面極廣。僅就明遺民這一特殊群體而言，群體的界定、群體內部的差異、傳統文化對遺民人生選擇影響的程度、易代之際的複雜形勢留給遺民人生選擇的空間、道德理想與生活現實在遺民人生選擇中影響力的消長、明亡的反思、思潮的變化、清廷的政策等等，都與他們的思想走向和人生取向有甚大之關係。對這些問題有了深切的瞭解，纔有可能描述出易代之際這一特殊群體的真實面貌。而道德評價就更為困難，傳統文化中的華夷之別與多民族統一國家觀念的交錯，歷史與現實的是非，隨着時間的推移，更加錯綜糾結，亂如理絲。

這些複雜的問題，當然衹能由歷史事實回答。歷史研究者面對的首要問題是瞭解真相。從存世史料中清理出事相的來龍去脈、前因後果，描述事相的真實面貌，得出結論。但是，我們所描述的事相的面貌是否真的就符合歷史的真實？得出的結論是否真的準確、公正呢？這其中，可能存在着很大的彈性空間。

我常常想，歷史“真相”可能是兩個，一個是原生態的，另一個則是重構的。

我們不能憑空臆斷歷史，不能為所欲為地任意解釋史料。我們祇能根據史料，盡力地追尋歷史的真實。但是，原生態的歷史真相恐怕很難完整重現。時間如大浪淘沙，把已經發生過的事相淘洗了一遍，一些消失了，一些隱藏起來，或者祇留下一些碎片，讓我們去拚接；或者祇留下一個模糊的輪廓，讓我們去填充。這樣的例子舉不勝舉。由於淘洗和隱藏，有的歷史真相恐怕永無重現之日，顯例如明代建文帝與李自成的歸宿；有的可能隨着時間的推移，隨着史料的逐漸顯現，我們能夠漸漸地接近它。即使我們接近它，我們看到的也未必就是它的本來面目。原生態的歷史事相，它的本來面目，無法原貌重現。

說原生態的歷史事相無法原貌重現，並不是說我們可以放棄對原生態事相的追尋。歷史無法完全地復原，但是我們仍然必須盡力地去還原歷史。通過我們對史料的搜尋把握、對史料的儘量準確的解讀，去重構歷史，去重新描畫發生過的歷史事相，去描述我們所理解的事相的真實面貌。我們重構的這個歷史事相的真實面貌，與發生過的原生態的歷史事相的真實面貌，會出現不同程度的差異，有的距離可能大些，有的甚至可能相距十萬八千里，但也可能接近一些，甚至有可能非常接近。我們所要追尋的，就是重構出非常接近原生態的歷史事相。

要做到這一點，就需要有一種“理解的同情”，進入歷史情境之中，去理解活動於其間的人物。史料無聲，而活動於歷史事相中的人卻是血肉之軀。他們活動於事件之中，所想、所言、所

行；他們思慮之所在，得失、利害、喜悦、恐懼，前因後果，影響着事件的發展、走向、性質，也影響着人物的定位。沒有對歷史情境做細微的辨析、感知，便很難真實地重構歷史。當我們盡力從歷史情境中辨析、感知人與事的時候，我們所描述的歷史事相，就可能更具歷史實感。

李瑄研究明遺民的心態，在這一點上做得很認真，而且取得了很好的成績。明遺民的界定一直模糊不清，各種遺民錄所收人物各各不同。究其原因，就是對遺民身份的界定存在不同標準。李瑄對明清易代之際遺民所處的不同景況與他們的不同經歷，作了細緻的清理，把他們的思想、言語與行為，放到歷史情境中加以判斷，加以不同的處理，然後得出自己的結論。例如，不少遺民錄不收呂留良，主要是因為他入清後曾經應試為邑諸生。李瑄對呂留良的心態與行為作了細緻的分析，認為"如果本着還原歷史人物的心路歷程、追尋其精神志趣的態度來看待呂留良，可以考察他棄去科名後的行徑……此後呂留良的立身處世，皆無愧於最堅定之遺民……明遺民中，似無人對呂留良的'遺民道德'提出疑義"。因之她認為應將呂留良歸入遺民群體中。錢謙益也是位一直有爭議的人物，降清與抗清集於他的一身。李瑄從他的詩文所透露的內心活動中，認為他雖降清而大節有虧，但他後來的愧悔與抗清，則皆出自真誠。他的悔悟與抗清行為，在當時的遺民圈子中得到了普遍的認同，他的遺老身份也得到廣泛的尊重，當然也應將他列入遺民群體中。由於環境的變化，諸種因素的影響，遺民群體中有的人在一生的不同階段中有不同的表現，李瑄認為"'遺民'作為蓋棺定論的標誌，可以代表易代之際士人政

治與道德的榮譽；但把它作為一段段生命歷程的見證，更能夠反映一個時代的現實生活給士人的心路歷程烙下的曲折印痕”。她認為，遺民身份的界定除了大家都認同的不仕新朝之外，還應該有一個核心因素，就是“遺民意識”。據不仕新朝、遺民意識兩條件，考慮不同人在複雜情況下人生不同階段的表現，給予個別的判斷，或者更符合於遺民群體的複雜性與豐富性。使遺民身份的界定，既不悖於其基本的準則，而又更富於彈性。我以為，李瑄對明清易代之際遺民群體的界定，是符合歷史實際的，且亦更具歷史實感。

對於遺民的人生理想、道德追求、拯世情懷，這本書中都有細緻的分析。對遺民群體文學思想的共同傾向，李瑄提出了人文同構的元氣論、性情論與怨怒詩論，我以為也符合這一群體的文學思想實際。當然，由於這一群體的複雜性，而文學思想的形成不僅與社會環境有關，而且受個人性格、素養的影響，若做更為深入的辨析，又似尚有可言。有的遺民（如王夫之）生活於特殊的小環境中，處於較為封閉的狀態，其文學思想似更富於個體特徵。在探討遺民群體文學思想的共同傾向之外，不妨給以特殊的關注。

李瑄勤於學，敏於思。在她攻讀博士學位時，我們對一些學術問題常有認真的討論。在討論中，我也受到不少的啟發。現在，她的博士學位論文經過修改，準備出版，要我寫一篇序。我拉雜說了上面這些話。願她更加努力，冀有大成。

戊子之春於南開大學之因緣居

《漢語史與中國古典文獻學研究叢書》
編委會

主　編：項　楚

編　委：周裕鍇　祝尚書　俞理明

　　　　沈伯俊　蔣宗福　張　勇

　　　　楊文全　段志洪　楊宗義

秘　書：劉長東

目　録

序 ………………………………………………… 羅宗強（1）
引　言…………………………………………………（1）
第一章　遺民群體的產生與遺民觀念的發展………………（9）
第一節　“遺民”詞義的演變 …………………………（9）
一、“遺民”一詞的基本義 …………………………（9）
二、“遺民意識”的產生與“遺民”詞義的變化 ……（13）
第二節　遺民觀念的成熟與遺民群體的產生………………（18）
一、伯夷、叔齊：遺留之民…………………………（18）
二、漢代遺民：君臣之義與守節不仕………………（24）
三、東漢至五代：遺民之闕如………………………（29）
四、宋代：遺民觀念的成熟與遺民群體的產生………（34）
第三節　遺民觀念在晚明士林中的傳佈…………………（43）

第二章　“明遺民”的身份與清初士群的複雜形態………（48）
第一節　“不仕”的行為準則與“遺民意識”的精神指向
…………………………………………………（49）

一、“不仕”的行為準則 …………………………（49）
二、“遺民意識”作為精神取向 ……………………（57）
第二節 “蓋棺定論”與“人生階段”：身份判斷中的爭議 ……………………………………………（64）
一、“反復”者的不同遭際 ………………………（64）
二、“失身暮年”者的前後生涯 …………………（73）
三、悔恨的“貳臣”：“諒其心跡”的困難…………（76）
第三節 明遺民群體邊界的模糊與內部的複雜形態………（88）
一、明遺民群體邊界的模糊……………………………（88）
二、並非整齊劃一的明遺民群體………………………（109）
小 結…………………………………………………（117）

第三章 明遺民群體的人生理想…………………………（119）
第一節 豪傑：明遺民群體的人格追求…………………（120）
一、明代後期士人的豪傑理想與自我意識……………（123）
二、獨立與救世：明遺民群體的豪傑精神……………（134）
第二節 存道：明遺民群體的價值體認…………………（158）
一、存道以存天下：遺民的價值………………………（160）
二、辨華夷與扶綱常：道之所存………………………（167）
第三節 傳道與尋求治亂之道：明遺民群體干涉現實的途徑 ……………………………………………（232）
一、傳道…………………………………………………（234）
二、尋求治亂之道：明史的修撰與政治制度反思……（257）
小 結…………………………………………………（273）

第四章　明遺民群體的現實困境……………………………… (275)
第一節　弘光朝“從逆案”的影響與復明運動中明遺民的失落……………………………………………………… (275)
一、處置北來官員的不同主張……………………………… (276)
二、黨爭的介入……………………………………………… (283)
三、“從逆案”對明遺民從政熱情的挫傷 ……………… (289)
四、南明抗清運動中明遺民的失落………………………… (303)
第二節　明遺民的避世與苦節………………………………… (320)
一、避世全身………………………………………………… (320)
二、避世與個人品節………………………………………… (331)
三、對“桃源”的嚮往與警惕……………………………… (344)
第三節　明遺民與仕清漢官之關係………………………… (349)
一、交往的難以避免………………………………………… (349)
二、明遺民對仕清者的道德評判…………………………… (363)
三、仕清官員同化遺民的努力……………………………… (379)
四、輿論環境………………………………………………… (382)
第四節　清初五十年間明遺民群體之嬗變………………… (387)
一、順治朝：薦舉與科舉的作用…………………………… (389)
二、康熙帝親政以前：對漢族士人的高壓……………… (402)
三、康熙帝親政以後：政策緩和以及博學鴻詞科…… (404)
四、博學鴻詞以後：招撫政策的延續…………………… (419)
小　結………………………………………………………… (425)

第五章　明遺民的文學思想……………………………………（428）
第一節　天地之元氣：文學與人生的本體同構……………（428）
　一、"元氣"與文學 ……………………………………（429）
　二、明遺民文學元氣論的特殊語境：重道輕文的價值論
　　回應……………………………………………………（433）
　三、人文元氣同構論對明遺民文學思想的影響………（440）
　四、明遺民文學元氣論與傳統載道論的異同…………（449）
第二節　詩以道性情：明遺民詩學的核心主題……………（453）
　一、性情：明清之際詩學轉折的內在動力……………（453）
　二、明遺民"詩主性情"論的內涵……………………（479）
　三、性情論對明遺民詩歌功能與主題的影響…………（495）
第三節　怨怒之詩："溫柔敦厚"的突破與詩教功能的實現
　　……………………………………………………………（515）
第四節　明遺民詩的藝術實現………………………………（526）
　一、不暇求工與情至則工………………………………（526）
　二、詩歌的文體界限：藝術性的強調…………………（534）
　三、詩歌藝術性實現的途徑……………………………（540）
　四、明遺民詩的群體特徵………………………………（553）
　小　結……………………………………………………（571）

參考文獻……………………………………………………（573）
後　記………………………………………………………（589）

引　言

一

翻開清初的歷史，可以清楚地看到，在入清之初的數十年間，思想、學術、文藝甚至自然科學等各個領域的傑出人物，絕大多數都是明代的遺民。這一身份給他們的文化產品帶來了異樣的光彩：思想上他們有不畏強權、獨立思考的勇氣；學術上他們有重實踐、實用的求實精神；文藝上他們有強烈深沉的情感，並敢於無所顧忌地表達。這些可貴的特質使他們站到了時代的前沿，而對整個社會造成了廣泛的影響。並且，其精神一直在清代的學術、文藝以及士人的精神氣質中延續。因此，在學術研究中，明遺民一直頗受人們的關注。

但是，人們在看待明遺民時，往往會有兩種偏向。一是否定他們的價值。基於現代思想對封建忠君觀念的批判，認為他們堅

持對故明的忠貞沒有意義；基於中華民族的多民族融合思想，指出他們排斥清朝的狹隘無益；基於對知識分子社會責任感的要求，認為他們對個人道德的堅守，遠不如直接參與現實政治能夠給社會帶來實際的益處。這類看法一般不為遺民研究者所持，但在社會思想批評中相當常見。論者往往以對現代社會結構和倫理的探討為出發點，遺民作為傳統文化中的一個突出現象恰好成為批判的對象——保守封閉和唯道德論，這禁錮了中國士人精神發展的兩大弊端，似乎都可以輕易在遺民身上找到。但是，價值判斷一旦脫離了具體的歷史處境，往往是空泛而武斷的。明遺民在當時究竟發揮了什麼樣的社會作用，他們所堅持的道德傳統在清初有什麼現實意義，他們在中國士人的心靈史中，又具備什麼獨特的價值？這些問題的回答都不能離開清初的歷史環境。

另一種偏向則較普遍地存在於明遺民的研究者當中。遺民研究往往伴隨着對遺民道德人格的景仰，有時對此的標舉甚至成了研究中自覺或不自覺的目的之一。因此，研究者篩選了材料，凡是能夠表現遺民意識與突出其堅毅卓絕人格的，被彰顯甚至誇大，遺民在描述中常常呈現為不食人間煙火的遺世獨立者形象。同時，他們作為日常生活中普通人的一面被忽略了。他們必須解決生計、安頓家人、應付生活中的各種困難；除了道德之外，他們還可能有純粹學術、文藝等層面的興趣。而在一些敏感問題上，如明遺民與仕清者的交往，這一點顯得尤其突出。對這一大量存在着的歷史事實，研究者經常采取的態度是迴避或曲為之解，他們沒有去直接面對二者交往的各種真實情況，祇是單純地認為這有損於遺民道德的純粹。這種態度，實際上也是用預先設

定的道德價值標準對遺民的行為進行了過濾。過濾之後，遺民的道德精神被凸現了，但負面效果同樣顯著：因其展示的明遺民面貌都在這些規範之內，他們生活的多樣性與處境的複雜性被掩蓋了。這樣一來，他們更多地作為某些道德理念的載體來被人們接受，其在具體歷史環境中的獨特意義反而得不到更深入的體現。

這兩種偏向都是“觀念先行”的產物。誠然，任何闡釋都不能離開闡釋者自身的視界，但談論歷史對象畢竟需要以掌握事實為前提。研究者有責任通過文獻材料的整理，儘可能地通過對歷史語境和事實的還原，為評判提供更豐富的依據。本書的研究，期待更準確地把握他們在特殊歷史時期和中國士人心靈史上的獨特價值，卻不是為了在價值判斷上單純為研究對象辯護；期待還原其作為與現實生活有種種交葛的活生生的人的面貌，卻不是為了將其消解為芸芸眾生。總之，本書力圖從所掌握的材料和事實出發，對明遺民群體做出儘可能接近歷史原貌的描述。雖然未必能完全做到，總是朝着這個方向盡力而為。

二

以往對明遺民的研究，多以個人或地域為中心。這種方法的好處是顯而易見的，那就是研究可以進行得深入和準確。比如目前學界對顧炎武、黃宗羲、王夫之“清初三大家”的討論，已經深入到了其生平材料的辨析以及哲學與社會學思想、文藝創作與

理論中一些相當具體的方面。相比之下，對明遺民進行的群體研究並不多見。蘇州大學張兵先生的博士論文《清初遺民詩群研究》與嚴迪昌教授的著作《清詩史》，都把明遺民列為清初一個獨特的士人群體，但其所指的“群體”仍是個別相加的總和，即以地域劃分為結構方式，具體為每一位遺民作單獨描述。

明遺民是一個數量龐大的群體。美國 Grinnell College 謝正光教授所編《明遺民傳記資料索隱》收錄了有傳記可察者二千餘人；其他散見於各種別集、筆記、野史中，有姓名可考者更是不計其數；就我目前眼力所及，有文集、著作傳世者亦當在二百人以上。要對他們逐一進行個體研究似乎不太現實，可是如果僅僅把目光集中在少數知名者身上，不但會帶來研究的重複，容易忽略這個群體複雜豐富的內部差異；而且即使是對這些少數人的理解，也可能因歷史語境的缺失而造成隔膜。因而，對明遺民進行群體性研究也是有必要的。

本書試圖對明遺民作一次群體性考察，尋找這個人數眾多、地域分佈極廣、思想背景各異的群體的共性。把他們聯繫起來的核心是共同政治立場的選擇，這一行為背後隱藏着相似的道德、倫理觀念；入清以後社會處境、生活狀態的相似，使他們有共同思考的問題、共同面對的困境；二者結合，形成了他們價值追求與心理狀態的相似。這些事實是本書研究的基礎。

不過，任何提煉都不可能完全周延。更何況本書不是徹底研究了每位遺民生命史之後的綜合描述，而主要是就其“共性”——共同思考的問題、共同面臨的困境、共同作出的選擇

——觀察的結果[①]。必須承認，筆者的敍述是高度選擇性的，雖然這並不意味着歪曲，因為它們是清理了大量材料之後，儘可能兼顧典型性與全面性而選擇的範本。當然，讀者要找出某位遺民超出本書論述範圍之外的特質應該不難，甚至於找出在現象上與本書論述相矛盾的事例也有可能，對此我無法置辯。

三

明遺民活動的時間範圍大致從甲申（1644，明崇禎十七年，清順治元年）到康熙三十年（1692）左右，約五十年。在這五十年中，社會發生着劇烈的動盪，清廷對待漢族士人的政策在不斷地調整，與之相應，明遺民不是一個靜態存在的群體，它也處於不斷變化的過程中。從成員來看，隨着時間推移，傷痛淡忘，不少人難以抵禦生活的壓力或誘惑而中途改志；也有人在經歷了人生的磨礪之後重新選擇要成為“遺民”。總體情緒上，亡國之初是憤激難以自已，到了康熙中葉，隨着生活的逐漸安定，慢慢趨於平靜。其面臨的主要問題，最初是生存與復國，到後來成了如

① 筆者對此的認識受到余英時先生啟發，他在《中國近世宗教倫理與商人精神》中論及“宋代士風”云：“後代所指的‘宋代士風’不是研究了每一個‘士’的個人生命史之後所獲得的綜合斷案，而是‘觀其大略’的結果。在方法論上，這正是所謂‘整體研究法’（holistic approach），也就是韋伯所謂的‘理想型’（ideal type）。”（余英時《中國近世宗教倫理與商人精神》，《余英時文集》第3卷，桂林：廣西師範大學出版社，2004，頁280。）

何保持晚節。

本書試圖通過歷時性的考察來把握明遺民群體的動態變化過程，從而加深對其歷史境遇的認識。

以遺民研究首先必須解決的問題——“遺民”身份的確定為例，後人在談論“遺民”時，大都帶有道德上的肯定。因而遺民身份也似乎成了一種榮譽，常常被用來對人的品行做人生定論。但回到明遺民的實際人生語境，他們的政治身份卻可能在各種因素的影響下而發生變化。出於對歷史事實和士人生命體驗的尊重，在界定其身份時既需謹慎嚴格，又需充分體諒歷史事實的複雜性。一個入清以後長期以遺民自處的士人，如傅山，倘若因為康熙十八年（1679）清廷授給他“中書舍人”之銜，就被取消了三十餘年的遺民身份，恐怕在九泉之下也是難以瞑目的。而清初遺民中還大量存在着相似情況。就明遺民研究來說，排斥這類“前後不一”的人，一方面掩蓋了其前半生的志節行事，簡化了其生命過程中的曲折經歷與複雜心態；另一方面，他們的經歷體現了清廷對明遺民群體所采取的分化政策，帶有相當的典型性，將其納入研究視野，可以更深刻地理解這一群體在清初的歷史命運。

因而，本書對明遺民群體範圍的確定，主要根據三個原則：一是將士人的行為方式與精神實質結合起來作為判斷的基礎，既看他是否有與清廷合作的行為，又看他的行為是否取決於“遺民意識”；二是以其自我認定和時人的認可程度作為判斷參考；其三，就是對一些人生歷程有過曲折的士人，通過劃分其經歷的不同階段，區分對待。

這一方法要求謹慎辨別材料。例如對朱彝尊，他在康熙十八年博學鴻詞科以後入仕清廷，若按“一生定論”的方式，顯然不能被看做遺民。但至少在康熙十年以前，他多次參加秘密反清活動，遺民意識非常強烈；而且不但没有出仕的行為，甚至在文集和時人的記錄中也完全看不到他有出仕的意願。對這位特殊的“階段性遺民”，我在將其作為明遺民群體的一員時，大多使用“未遇時所刻”① 之《竹垞文類》的材料，對刊刻於晚年的《曝書亭集》，則經過辨別，確定是康熙十八年以前的真實記錄，纔加以使用。

四

遺民是一種因政治立場而決定的身份，同樣是遺民，不代表其有相同的文學觀念和創作態度。但本書在“文學思想”的論述部分將明遺民作為一個文學群體來看待，並非主觀的臆造與整合，而是基於他們心態的相似。

明遺民有共同的價值觀、相似的人生理想以及由其身份所帶

① 《四庫全書總目》卷一八三，北京：中華書局，1965，頁 1659。筆者所用《四庫全書存目叢書》集部第 248 册影印康熙刻本，有“砯宴”題記曰：“案先生《年譜》，《文類》皆曾兩付開雕，一在壬戌（康熙二十一年）年，涇川吳岷培董其事，為卷二十有五，首頁有‘布衣秀水朱彝尊’一行，為卷二十有六，即此册是也。”“又案《年譜》，先生四十三歲，辛亥年（康熙十年）竹垞文類成，新城王士禛、寧都魏禧□序，則此册當刊於二十五卷之前也。”考集中詩文皆作於康熙十年以前，其所言不虛。

來的相似的人生際遇和心態。簡單說來，這是一個在精神上有許多共振的人群。精神世界的類似，決定了明遺民對文學的需求和看法有不少共通之處。文學在其生活中，主要承擔的是宣洩情感和傾吐心聲的功能，是其不能在現實社會得到價值實現的個體生命留下的印跡。

由此，他們認為，文學是"天地之元氣"，具備價值傳承的意義；文學是作者性情的直接顯現，語言文字要與主體情志建立儘可能透明的關係。這一看法有着廣泛的影響，並最終帶動了明清之際文學觀念和創作風氣的轉折。

第一章
遺民群體的產生與遺民觀念的發展

第一節　“遺民”詞義的演變

遺民——在易代之後因堅持對故國的忠誠而拒絕與新朝合作者——作為中國歷史上朝代更迭期特有的現象，歷來為研究者所重視。然而，“遺民”一詞，在中國古代典籍中是豐富多義的，除上述意義之外，它至少還有“亡國或亂離之後遺留下來的子民”、“後裔”、“以往時代的人”、“隱士”四個義項。通過對歷史的考察，不難發現，“遺民”詞義的演變過程，也就是人們對其認識逐漸明確、辨別逐漸精確的過程，而這一過程，與遺民觀念與遺民群體的形成與發展恰為同步。

一、“遺民”一詞的基本義

“遺民”作為成詞，有案可查的記錄最早見於《左傳》。共

四例：

衛之遺民（Ⅰ）男女七百有三十人，益之以共、滕之民為五千人，立戴公以廬於曹。

吳公子札來聘……請觀於周樂……為之歌《唐》，曰："思深哉！其有陶唐氏之遺民（Ⅱ）乎？不然，何憂之遠也？非令德之後，誰能若是？"……為之歌《小雅》，曰："美哉！思而不貳，怨而不言，其周德之衰乎？猶有先王之遺民（Ⅲ）焉。"

司馬致邑立宗焉。以誘其（蠻）遺民（Ⅳ）（杜預注：楚復詐為蠻子作邑，立其宗主。）而盡俘以歸[①]。

它們都有一個中心意義：遺留下來的人。這個意義在不同語境中表現為不同變項，可以歸納為三：一，亡國或亂離之後遺留下來的子民（Ⅰ、Ⅳ）；二，後裔。（Ⅱ）；三，前一個時代遺留下來的人（Ⅲ）。這三個義項作為"遺民"的基本義，在後世文籍中

① 楊伯峻《春秋左傳注》，閔公二年、襄公二十九年、哀公四年，北京：中華書局，1981，頁266—267、1161—1164、1628。

大量使用[1]，而新義項的產生也是新的歷史環境作用於此基礎的結果。值得注意的是，此處“民”包括各個階層的人，上至公卿，下至庶民。

兩漢以至南北朝，“遺民”一詞一直延續着這三個義項，並無新義產生[2]。但晉宋之交的隱士劉程之，卻在遺民史的研究中造成了不少誤解，有必要加以澄清。

劉程之號“遺民”，人們往往受了這個稱號的影響來判斷他的政治取向，把他作為晉宋間遺民的一個代表，然而從現存史料來看，有關他“不仕新朝”的記載並不可靠。他的歸隱，與其說是出於拒絕與劉宋的合作，不如說是玄學與佛學人生觀影響下的

① 最常用的爲義項（一），猶見於歷史文獻，如：《史記》卷四，《周本紀》：“成王既遷殷遺民，周公以王命告，作《多士》、《無佚》。”（北京：中華書局，1975，頁 133。）《資治通鑒》卷四十，《漢紀》三十二，《世祖光武皇帝上之上》二年：“三輔大饑，人相食，城郭皆空，白骨蔽野，遺民往往聚爲營保，各堅壁清野。”（北京：中華書局，1956，頁 1307。）《清史稿》卷二七七：“康熙六年，遷四川合州知州。四川大亂後，州中遺民裁百餘，正賦僅十五兩，而供役繁重。”（北京：中華書局，1976，頁 10083。）（二）如王十朋《禹廟》：“越國遺民念帝功，稽山廟貌勝卑宮。少陵莫嘆丹青落，紙上丹青自不窮。”（《梅溪王先生文集後集》卷四，《四部叢刊初編》，頁 4a。）（三）如白居易《贈康叟》：“八十秦翁老不歸，南賓太守乞寒衣。再三憐汝非他意，天寶遺民見漸稀。”（彭定求編《全唐詩》，北京：中華書局，1960，卷四四一，頁 4916。）劉克莊《荅英帥卿》：“某淳熙遺民，瀕海孤士……”（《後村先生大全集》卷一三四，《四部叢刊初編》，頁 16a。）

② 最早以“遺民”來指稱個體對象的是東漢杜篤《首陽山賦》：“其二老乃答余曰：‘吾殷之遺民也。厥胤孤竹，作蕃北湄，少名叔齊，長曰伯夷。’”（《藝文類聚》卷七，上海：上海古籍出版社，1982，頁 138。）此處“遺民”看來似乎有“易代不仕之士”的意義，然而結合先秦典籍對夷齊事跡的記載來看卻又不然（詳見第一章第二節）。這裏的“遺民”一詞，如果符合後世的理解，“夷齊”是後人眼中的夷齊，“遺民”也是後人眼中的遺民，純屬偶然相合。在現存漢代文獻中，如此使用的僅此一例，而就此一例，用“亡國之後遺留下來的子民”去解釋它，較之“不貳之臣”也更為合理。《辭源》與《漢語大詞典》將其作為“改朝換代後不仕新朝的人”之首出例，恐不確。

皈依山林。“劉遺民”其實就是“劉逸民”[①]。

事實上，隋唐以來的很長一段時期，人們都把劉遺民理解為一位精研佛理的山林隱士，如耿湋《送崔明府赴青城》：“清冬賓御出，蜀道翠微間。遠霧開群壑，初陽照近關。霜潭浮紫菜，雪棧繞青山。當似遺民去，柴桑政自閑。”又如齊己《江寺春殘寄幕中知己二首》之二：“社蓮慚與幕蓮同，嶽寺蕭條儉府雄。冷淡獨開香火裏，殷妍行列綺羅中。秋加玉露何傷白，夜醉金缸不那紅。閑憶遺民此心地，一般無染喻真空。”貫休《送崔使君》：“釋謂緣因，久昵清塵。王嘉迎安，遠狎遺民。”“遺民”因此成了“禪隱”的代名詞，如張登《招客遊寺》：“江城吏散倦春陰，山寺鳴鐘隔雨深。招取遺民赴僧社，竹堂分坐靜看心。”韋應物《答裴處士》：“遺民愛精舍，乘犢入青山。來署高陽里，不遇白衣還。”[②] 此義在唐詩中使用非常廣泛，“遺民”一詞的新義項——“隱士”亦由此產生。白居易所云“亦知世是休明世，自想身非富貴身。但恐人間為長物，不如林下作遺民”[③]，就是這種用法。到了宋初，又有楊璞自稱“東里遺民”[④]，也是一個隱士。

---

① 有關劉程之的身份辨析與“遺民”一詞“隱士”義的產生，詳見拙文《劉遺民非“遺民”考》，《史學集刊》2005年第4期。

② 彭定求編：《全唐詩》卷二六八、八四四、八二八、三一三、一九〇，頁2977、9549、9329、3526、1950。

③ 白居易《狂吟七言十四韻》之一，《全唐詩》卷四六〇，頁5238。

④ 《宋史》卷四五七，《隱逸上》：“楊璞字契玄，鄭州新鄭人。善歌詩，士大夫多傳誦。與畢士安尤相善，每乘牛往來郭店，自稱東里遺民。嘗杖策入嵩山窮絕處，構思為歌詩，凡數年得百餘篇。璞既被召，還，作《歸耕賦》以見志。真宗朝諸陵，道出鄭州，遣使以茶帛賜之。卒，年七十八。”（北京：中華書局，1978，頁13428。）

他與名相畢士安友善，並曾以“遺逸”被徵至太宗闕下[①]，真宗也專門遣使“賜以繒帛”[②]。朝廷以他為“遺逸”、“隱士”的典範加以善待，既可激貪厲俗，又昭求賢之誠；而他一方面得以悠遊山林，另一方面又享受種種優渥，二者可謂彼此相得。

二、“遺民意識”的產生與“遺民”詞義的變化

在北宋的典籍文獻中，遺民最常用的義項有二：亂離後的遺存者與隱士。到了宋室南渡以後，半壁江山為異族佔領，“遺民”一詞的政治色彩增強了，尤用於指稱淪陷區士民。其意義雖還是“亂亡遺留之民”，但其中亡國之痛與對故國恢復的渴望已非常強烈。如下例：

> 陛下隱忍不肯斥逐，塗炭遺民固已絕望，二聖還期在何時邪？臣每念此，不如無生[③]。
>
> 故宫為禾黍，改館徒饋於秦牢；新廟遊衣冠，招魂漫歌於楚些。雖置河東之賦，莫止江南之哀。遺民失望而痛心，孤臣久縶而嘔血[④]。

---

① 淳化中，（韓）伾任翰林學士，因召對，上問曰：“卿早在嵩陽，當時輩流頗有遺逸否？”伾以適及楊璞、田誥為對，上悉令召至闕下。詔書下而誥卒。璞既至，對於便殿，不願仕進，上賜以束帛，與一子出身，遣還故郡。（《宋史》卷四五七，北京：中華書局，1978，頁 13427—13428。）

② 《宋史》卷七，《真宗本紀第七》：“丁酉（真宗四年），賜隱士楊璞繒帛。”（頁 132。）

③ 《宋史》卷四五五，《馬伸傳》，頁 13367。

④ 洪晧《功德疏》，引自《續資治通鑒》卷一一五，北京：中華書局，1957，頁 3064。

遺民久厭腥膻苦，辟國謀乖負此心[①]。

遺民久憤汙左衽，羼虜何足煩長纓[②]。

在這些用法中，新義引申的趨向已經顯現，一些在舊義中並不突出的意義取向與情感色彩得以強化，政治傾向也鮮明了很多。它們都預示着在特殊的歷史語境下"遺民"一詞的新義項的產生。

從與遺民相關的另一個詞彙"殷頑"此時發生的變化，也可以發現遺民意識產生的端倪。"殷頑"本指周初叛周的殷人。尚書《多士》曰："成周既成，遷殷頑民。"《畢命》云："毖殷頑民，遷於洛邑。""殷頑"之名由此而來。孔穎達釋"頑民"曰："頑民謂殷之大夫士從武庚叛者。以其無知，謂之頑民。"[③]"頑"乃"頑鈍不化"之意。此後人們均從周王朝的立場出發，以之為惡名。直到南宋時期，由於山河破碎的創痛與國家危亡的刺激，人們開始以新的眼光來看待殷頑。陳亮為之正名曰："睠念先王之舊澤，執義以自守。雖諄復喻之，囂乎其不肯順從也……見稱頑民，則周人之言也，於商義矣。"[④] 宋亡以後，就有人以自稱"殷頑"來表明政治立場，如："吾家世臣宋，紱冕興如雲。於今雖為庶，義不忘宋恩。國亡倖免死，忍復干祿云。恥為虜敏士，

① 洪邁《過穀熟》，《盤洲文集》卷五，《四部叢刊初編》，頁 1a。
② 陸游《秋雨歎》，《陸游集》，中華書局，1976，頁 433。
③ 《十三經注疏》，《尚書·周書》卷一六，上海：上海古籍出版社，1997，頁 219。
④ 《義士傳序》，《龍川集》卷一三，《文淵閣四庫全書》第 1171 册，臺北：臺灣商務印書館影印，1986，頁 616。

寧作殷頑民。”[①] 詩作者楊再十一君，“宋亡，隱居不出，作《詠史》詩以自見”。

“遺民”新義的產生與之大致同步。江山淪喪以後，士人面臨着在新朝的出處問題，而“遺民”成了一種特殊的身份。文天祥《自述》云：“江南啼血送殘春，漂泊風沙萬里身。漢末固應多死士，周餘乃止一遺民。”[②] 此處，“遺民”與“死士”相對，表明了出處選擇；而“漢末”、“周餘”強調了易代之際的特殊生存環境；“江南啼血送殘春，漂泊風沙萬里身”則暗示了對節操的堅守。應該說，文天祥以“遺民”來“自述”，其詞義中的道德感較之此前是大大增加了，其身份定位的自覺意識是非常鮮明的。不僅如此，文天祥還以之表示群體認同。他敘述北往經歷說：“予過吳門，感念悽愴，嚮使朝命不令入衛，嚴速予以死守，不死於是，即至今存可也。予託病臥舟中，舊吏三五人來，遺民聞吾經過，無不垂涕者。”[③] 其間所稱的“遺民”，顯然不是渾噩的“難民”，而具有自覺的政治取向，亡國之恨、故國之思都在“垂涕”中宣洩出來。至此，“遺民”一詞與“遺民意識”形成了對應，“遺民”超越了它的字面意義而具有了深層次的文化涵義。

“遺民”身份確定的主要行為規範——“不仕新朝”也確立於此時。大多數自謂“遺民”的士人都以忠誠故國、抗節新朝為立身宗旨。如游汶：

---

① 《詠史》，《全宋詩》第 70 册，卷三七〇三，北京：北京大學出版社，1995，頁 44456。

② 《文山先生集》卷一四，《四部叢刊初編》，頁 37a。

③ 《平江府》序，《文山先生集》卷一三，頁 16b。

> （游）入元，有薦為福建總管者，不就，書其布袍之背曰“前宋遺民”，無寒暑衣之[①]。

這樣的現象並非個別，舒岳祥、王應麟、劉莊孫、劉辰翁等人入元不仕，均自稱遺民[②]。在新舊朝的交替中，因為這群士人鮮明的政治、道德取向，“遺民”的第五個義項——“在易代之後因堅持對故國的忠誠而拒絕與新朝合作者”產生了。

不過，此時“遺民”一詞的使用並不規範，它常常模糊於“亂亡遺留之民”與“不仕貳朝之士”之間。有過仕元經歷的士人也往往藉助它來表達對故國的眷念，如方回。方回於宋“官提領池陽茶鹽，遷知嚴州。入元，為建德路總管”[③]。可他卻屢屢以“遺民”自稱。如《九日有感再書》：“萍梗江湖今故國，干戈天地幾遺民。”《正月十日始晴》：“香火荒山猶古廟，兵戈故國僅遺民。”[④]這些詩都收入《桐江續集》。據《四庫全書總目》，此集“皆其元時罷官後作”[⑤]。再如袁桷，雖為元代翰林官，卻依然以

---

① 《丘劉諸儒學案》，《宋元學案》卷七九，《黃宗羲全集》第6册，杭州：浙江古籍出版社，2005，頁118。

② 舒岳祥自謂遺民，名其詩曰《新曆未頒遺民感愴……》（《閬風集》卷六，《四庫全書》第1187册，頁390）；王應麟為《閬風集》作序，亦自謂遺民。（《閬風集原序》）

劉莊孫，宋亡自稱遺民，見《宋季忠義錄》卷一三，《叢書集成續編》253册，臺北：新文豐出版公司，1989，頁171。

劉辰翁，見其詞作《鷓鴣天·迎春》：“馬上新人紅又紫，眼前歌妓送還迎。……釵頭燕，勝金釧。燕趙歌舞動南人。遺民植杖唐巾起，閑伴兒童看立春。”（《須溪集》卷八，《四庫全書》第1186册，頁593。）

③ 《四庫全書總目》卷一一八，頁1022。

④ 《桐江續集》卷二，頁232；卷六，頁290，均見《四庫全書》第1193册。

⑤ 《四庫全書總目》卷一六六，頁1423。

宋遺民自命，其《書藝祖皇帝十節度風雲圖後》云："杯酒釋兵柄，此啟運立極之基也。然文盛武衰，亦自此始。攬《風雲圖》痛。遺民袁桷書。"[①] 如果要嚴究其義，這些"遺民"衹能是"亡國遺留之民"，而不能與舒岳祥等人所稱者相同。可是，它又從以前的泛指普通民眾變成了一種士人的特殊稱謂，在新義已經普遍使用的時代，仕元的漢族士人如此自稱，彷彿是刻意表明自己的情感取向與文化取向，他們在遺民兩種詞義的模糊區間內，努力保持着自己與故宋的聯繫。

明初，在君臣之義、華夷之防得到強化的同時，以表彰宋遺民為目的的《宋遺民錄》出現了。據《四庫全書總目》，洪武時已經有了《宋遺民錄》鈔本，作者已不可知，經明末毛晉刻印，四庫館臣尚得見其書[②]。成化中，又有程敏政纂《宋遺民錄》十五卷，取王炎午、謝翱、唐玨等人的事跡與遺文，以及明初諸人為其人而作的詩文，依次編排而成，大抵為"宋遺民資料彙編"的形式。其編撰的意圖，主要是對這些正史不存的布衣之士加以表彰，故曰"其志則已光耀研鉤於青天皎日之下，雖歷萬世光景常新，不與海桑而俱化矣"；同時揭櫫他們特殊身份的價值，"方其運去物敗之後，彷徨徙倚於殘山剩水間，孤憤激烈，悲鳴長號，若無所容其身者，苟可容力就白刃以不辭，環而視之，非不自知其身滄海之一粟也，而綱常繫焉，故寧為管寧陶潛之貧賤而

① 《清容居士集》卷四七，《四部叢刊初編》，頁 13a。

② 《四庫全書總目》卷六一："洪武中鈔本，毛晉刻之，附於《忠義集》之後。或元人所作，或明初人所作，均未可知。"（頁 548。）

不悔者，誠有見夫天理民彝之不可泯也"①。通過這些《遺民錄》的傳錄，遺民逐漸成為一種對政治道德操守高下的評判，代表了一類應當受到表彰的人群。至此，"遺民"的常用義項簡化為二：一，亡國或亂離後遺留下來的子民；二，易代之際懷有強烈的故國之思、不肯出仕新朝的士人。而它的"後裔"、"前一時代遺留之人"、"隱士"等義項，就漸漸弱化了。

第二節　遺民觀念的成熟與遺民群體的產生

追溯遺民史，會發現遺民群體的形成與遺民觀念的成熟，與"遺民"詞義的發展是一致的。

一、伯夷、叔齊：遺留之民

歷史上有案可查的最早的遺民，是與武庚一同發動叛亂最終被遷往洛邑的"殷之頑民"。《尚書・周書・多士篇》："成周既成，遷殷頑民。"但其具體事跡已不可考。一般為人們所認同的最早的遺民是伯夷、叔齊。將他們稱為"遺民"，首見於東漢杜篤所撰《首陽山賦》，其文曰：

① 引文均見《四庫全書存目叢書》史部第88册，濟南：齊魯書社，1996，頁438。

嗟首陽之孤嶺……忽吾睹兮二老，時采薇以從容。於是乎乃訊其所求，問其所修。“州域鄉黨，親戚疋儔，何務何樂，而並茲遊矣?”其二老乃答余曰：“吾殷之遺民也。厥胤孤竹，作蕃北湄，少名叔齊，長曰伯夷。聞西伯昌之善教，育年艾於胡耇，遂相攜而隨之，冀寄命乎餘壽。而天命之不常，伊事變而無方，昌伏事而畢命，子忽遘其不祥。乃興師於牧野，遂干戈以伐商。乃棄之而來遊，誓不步於其鄉。余閉口而不食，並卒命於山傍。”①

《史記·伯夷列傳》記載伯夷、叔齊事跡云：

伯夷、叔齊，孤竹君之二子也。父欲立叔齊，及父卒，叔齊讓伯夷。伯夷曰：“父命也。”遂逃去。叔齊亦不肯立而逃之。國人立其中子。於是伯夷、叔齊聞西伯昌善養老，盍往歸焉。及至，西伯卒，武王載木主，號為文王，東伐紂。伯夷、叔齊叩馬而諫曰：“父死不葬，爰及干戈，可謂孝乎?以臣弒君，可謂仁乎?”左右欲兵之。太公曰：“此義人也。”扶而去之。武王已平殷亂，天下宗周，而伯夷、叔齊恥之，義不食周粟，隱於首陽山，采薇而食之。及餓且死，作歌。其辭曰：“登彼西山兮，采其薇矣。以暴易暴兮，不知其非矣。神農、虞、夏忽焉沒兮，我安適歸矣?于嗟徂兮，命之

① 《藝文類聚》卷七，頁138。

衰矣!"遂餓死於首陽山①。

如果把二者結合起來看，似乎《首陽山賦》中的"遺民"已經可以理解為"出於政治與道德立場而不食周粟者"。後世也往往以夷、齊為"易代守節者"的代稱，如謝枋得詩云："雪中松柏愈青青，扶植綱常在此行。天下久無龔勝潔，人間何獨伯夷清。"② 顧炎武亦云："惟願師伯夷，寧隘毋不恭。嗟此衰世意，往往纏心胸。"③ 謝枋得與顧炎武均以不仕新朝的遺民自處，他們對伯夷的追慕，顯然是出於身份的認同。

然而，結合先秦典籍對夷齊事跡的記載來看，對夷、齊的這種認識恐怕是一個誤解。

據《論語·微子》："逸民：伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連。"④ 伯夷、叔齊居於"逸民"之首，被孔子贊為"古之賢人"⑤。《季氏》云："伯夷叔齊餓於首陽之下，民到於今稱之。"⑥ 孔子時代，夷、齊已經成為人們談論得較多的對象。然而《論語》並無對其具體事跡的記載。因何"餓於首陽之下"不得而知。此外，所謂"逸民"，含義也很令人費解。並稱的柳下惠曾"為士師，三黜"，且《微子》章云其"降志辱身

① 《史記》卷六一，北京：中華書局，1975，頁 2123。
② 《魏參政執拘投北，行有期，死有日，詩別二子及良友》，《謝疊山全集校注》，上海：華東師範大學出版社，1994，頁 137。
③ 《路舍人客居太湖東山三十年寄此代柬》，《顧亭林詩文集》，北京：中華書局，1983，頁 142。
④ 《論語集注》卷九，《四書五經》第 3 種，北京：中國書店，1985，頁 79。
⑤ 《述而》："曰：'伯夷、叔齊何人也?'曰：'古之賢人也。'"(《論語集注》頁 28。)
⑥ 《論語集注》卷八，頁 71—72。

矣。言中倫，行中慮，其斯而已矣”。同後世理解的“逸民”也有很大的差異。

《孟子》對伯夷與殷、周之間的關係有所記錄。《離婁上》曰：“伯夷辟紂，居北海之濱，聞文王作興，曰：‘盍歸乎來！吾聞西伯善養老者。’”《萬章下》曰：“伯夷，目不視惡色，耳不聽惡聲。非其君不事，非其民不使。治則進，亂則退。橫政之所出，橫民之所止，不忍居也。思與鄉人處，如以朝衣朝冠坐於塗炭也。當紂之時，居北海之濱，以待天下之清也。故聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志。”孟子由此得出的結論是：“伯夷，聖之清者也。”[①] 不難看出，《孟子》的“伯夷”是“治則進，亂則退”，以道德理想衡之現實政治而格格不入的“聖之清者”，他“不忍見”的，主要是“殷紂之政”。

《莊子》的記述較為詳細。《讓王》云：

> 昔周之興，有士二人處於孤竹，曰伯夷、叔齊。二人相謂曰：“吾聞西方有人，似有道者，試往觀焉。”至於岐陽，武王聞之，使叔旦往見之，與盟曰：“加富二等，就官一列。”血牲而埋之。二人相視而笑曰：“嘻！異哉！此非吾所謂道也。昔者神農之有天下也，時祀盡敬而不祈喜；其於人也，忠信盡治而無求焉。樂與政為政，樂與治為治，不以人之壞自成也，不以人之卑自高也，不以遭時自利也。今周見殷之亂而遽為政，上謀而下行貨，阻兵而保威，割牲而盟以

① 《孟子集注》卷七、卷十，《四書五經》第 4 種，頁 55、76。

為信，揚行以說眾，殺伐以要利，是推亂以易暴也。吾聞古之士，遭治世不避其任，遇亂世不為苟存。今天下闇，殷德衰，其並乎周以塗吾身也，不如避之以絜吾行。"二子北至於首陽之山，遂餓而死焉。若伯夷、叔齊者，其於富貴也，苟可得已，則必不賴。高節戾行，獨樂其志，不事於世，此二士之節也[①]。

"餓死首陽"的原因在此被歸結為對無道亂世的厭棄，夷、齊對周武王的不滿，並非代殷而興，而是其動機上的"推亂以易暴"。他們在殷、周之間，並無政治立場的偏向。

《戰國策》中亦有對夷齊的討論[②]，此不贅述。總之，先秦以來，夷齊為士人所熟悉，並作為普遍討論的話題。綜合各家的材料，可以得到的信息是：夷齊身處殷周之際，行事與儒家道德理想多有相合，被儒者推為"不降其志，不辱其身"的"賢人"（《論語》）或"聖之清者"（《孟子》）。他們所昭示的，是執著地堅持道德的純粹，拒絕與現實秩序合作。而《莊子·讓王》則試圖揭示其執著的根源，即對"神農有天下"之時，上古淳樸道德的信仰。

此後，夷齊之事在《呂氏春秋》與《韓詩外傳》中還有展示，但不出《孟》、《莊》的範圍，直到司馬遷的《伯夷列傳》。

---

① 《莊子集釋》卷九，北京：中華書局，1961，頁 987。

② 如蔡澤之言："君何不以此時歸相印，讓賢者授之，必有伯夷之廉；長為應侯，世世稱孤，而有喬、松之壽。"（《戰國策·秦策三》，上海：上海古籍出版社，1985，頁 216。）

《伯夷列傳》的三個重要事件“遜國而逃、扣馬而諫、采薇而歌”均為前代所無。後人將夷、齊作為遺民，大抵基於“扣馬而諫”中“君臣之義”的提出。這對易代之際的士人是一個至關重要的問題，也是後世遺民觀念中的要素。然而在先秦時代，“君臣之義”並不像漢代以後那樣對士人有絕對的控制力。孔子雖言“臣事君以忠”，卻是以“君使臣以禮”為前提的；如果君無道，“則可卷而懷之”。他對周武革命没有激烈的反對，如果說“《武》未盡善”，那很可能也是出於對暴力的謹慎：“子之所慎：齋，戰，疾。”[①] 孟子更是說：“聞誅一夫紂矣，未聞弒君也。”[②]“君臣之義”的強化是在漢武帝獨尊儒術，把君權絕對化以後。根據董仲舒的闡釋，君臣關係源於天地之位，取諸陰陽之道：“天地之志，君臣之義也；陰陽之理，聖人之法也。”因而臣對於君必須絕對服從：“臣不奉君命，雖善，以叛言。”不僅如此，臣對君還必須完全奉獻：“是故《春秋》君不名惡，臣不名善，善皆歸於君，惡皆歸於臣。臣之義比於地，故為人臣者，視地之事天也。”實際上，在這一組關係中，“臣”没有獨立存在的價值，其存在的目的就是為了“事君”：“為人臣者，其法取象於地，故朝夕進退，奉職應對，所以事貴也；供設飲食，候視疢疾，所以致養也；委身致命，事無專制，所以為忠也；竭愚寫情，不飾其過，所以為信也；伏節死難，不惜其命，所以救窮也；推進光榮，褒揚其善，所以助明也；受命宣恩，輔成君子，所以助化也；功成

---

① 《八佾》、《衛靈公》、《八佾》、《述而》，《論語集注》卷二、卷八、卷二、卷四，頁 12、頁 66、頁 13、頁 28。

② 《孟子集注》卷二，頁 14。

事就，歸德於上，所以致義也。”[①]在國家以此種觀念對士人進行規範時，“時人傳頌的夷、齊”用君臣之義來責備武王就可以理解了。不過，從上面的辨析可以看出，這顯然並非周初的夷、齊所能有。

即使是在《伯夷列傳》中，所反映的也是對儒家“孝”、“仁”的執著，《采薇》歌中所流露的，也是上古淳德消失之後的無所歸依之感，因此，與其說他們是“殷遺民”，不如說他們是淳於儒道，無法在澆薄之世自處的“上古遺民”；更何況，在殷周之間，他們本無偏向。在司馬遷的敘述中，夷齊精神更多的還是追緬遠古道德理想的一首絕唱。

由此，《首陽山賦》中夷、齊自稱的“遺民”，和謝枋得、顧炎武等人的遺民身份、遺民意識是有很大差異的。如果用“亡國之後遺留下來的子民”去解釋它，較之“不貳之臣”應該更為合理。正如本章第一節所述，“遺民”一詞的後一義項在漢代實際並未產生。

二、漢代遺民：君臣之義與守節不仕

兩漢之際，不仕新莽，被後人尊為遺民的有梅福、龔勝、郭欽、蔣詡、薛方、向長、逢萌、周黨、王霸、陳咸、禽慶、卓茂等人。但他們實際的精神指向卻有區別。王夫之已經有所辨別：“兩漢之亡也，龔勝、薛方、郭欽、蔣詡、陳咸，皎然不辱，行

① 《春秋繁露》卷一一、卷一五、卷一一、卷一七，北京：中華書局，1975，頁405、頁521、頁397、頁588。

跡相侔，而未可等也。薛方詭詞以免……其得與龔勝齒哉?"[①]王夫之從士節的高下立論，認爲導致其行跡不等的根本實在於"不仕"的原因不同：龔勝本以名節自勵，《漢書·王貢兩龔鮑傳》云"兩龔皆楚人也，勝字君賓，舍字君倩。二人相友，並著名節，故世謂之楚兩龔"；其"居諫官，數上書求見，言百姓貧，盜賊多，吏不良，風俗薄，災異數見，不可不憂。制度泰奢，刑罰泰深，賦斂泰重，宜以儉約先下"，又"言董賢亂制度，由是逆上指"而無悔，並議王嘉之罪，忤夏侯常，他對於漢室，是真誠地進行維護的，他的上書、逆指，都是在為社稷"盡忠"。他實為西漢末名節卓立而又以維護政權為己任的士人之典型，因而王莽篡權，他拒絕合作是很自然的。《漢書·王貢兩龔鮑傳》云：

> 莽既篡國，遣五威將帥行天下風俗，將帥親奉羊、酒存問勝。明年，莽遣使者即拜勝為講學祭酒，勝稱疾不應徵。後二年，莽復遣使者奉璽書，太子師友祭酒印綬，安車駟馬迎勝，即拜，秩上卿，先賜六月祿直以辦裝，使者與郡太守、縣長吏、三老官屬、行義諸生千人以上入勝里致詔。使者欲令勝起迎，久立門外。勝稱病篤，為牀室中戶西南牖下，東首加朝服拕紳。使者入戶，西行南面立，致詔付璽書，遷延再拜奉印綬，內安車駟馬，進謂勝曰："聖朝未嘗忘君，制作未定，待君為政，思聞所欲施行，以安海內。"勝對曰："素愚，加以年老被病，命在朝夕，隨使君上道，

① 《讀通鑒論》卷五，《船山全書》第10册，長沙：嶽麓書社，1996，頁209。

> 必死道路，無益萬分。”使者要說，至以印綬就加勝身，勝輒推不受。使者即上言：“方盛夏暑熱，勝病少氣，可須秋涼乃發。”有詔許。使者五日壹與太守俱問起居，為勝兩子及門人高暉等言：“朝廷虛心待君以茅土之封，雖疾病，宜動移至傳舍，示有行意，必為子孫遺大業。”暉等白使者語，勝自知不見聽，即謂暉等：“吾受漢家厚恩，亡以報，今年老矣，旦暮入地，誼豈以一身事二姓，下見故主哉?”勝因敕以棺斂喪事：“衣周於身，棺周於衣。勿隨俗動吾冢，種柏，作祠堂。”語畢，遂不復開口飲食，積十四日死，死時七十九矣。使者、太守臨斂，賜複衾祭祠如法。門人衰絰治喪者百數。有老父來弔，哭甚哀，既而曰：“嗟乎！薰以香自燒，膏以明自銷。龔生竟夭天年，非吾徒也。”遂趨而出，莫知其誰。勝居彭城廉里，後世刻石表其里門①。

王莽的誠意與禮數都無可挑剔，龔勝卻絲毫不為所動。本傳將他不仕的原因說得很明確，“受漢家厚恩”，“豈以一身事二姓”，這是忠於故主處。臨終關切棺斂喪事，這是立身謹嚴處。無名老父言“薰以香自燒，膏以明自銷”，就是感於其以高節自毀而發的慨歎。

龔勝所代表的是漢代士人“忠貞”的理想品格。他的抗節，一方面是在整個西漢“君臣之義”濡染下的堅持臣子之義，另一方面也是西漢士人對自身品格的道德自律，而這兩方面又是聯繫

① 《漢書》卷七二，北京：中華書局，1960，頁 3084—3085.

在一起的。董仲舒關於君臣之義的闡發已見上文，而"忠臣"之稱實際上暗含了為臣者當勵節的意思。《韓詩外傳》則對"士節"有更為明確的要求："王子比干殺身以成其忠，柳下惠殺身以成其信，伯夷叔齊殺身以成其廉，此三子者，皆天下之通士也，豈不愛其身哉！為夫義之不立，名之不顯，則士恥之，故殺身以遂其行。由是觀之，卑賤貧窮，非士之恥也；天下舉忠而士不與焉，舉信而士不與焉，舉廉而士不與焉，三者存乎身，名傳於世，與日月並而息，天不能殺，地不能生，當桀紂之世不之能汙也。"① 忠、信、廉是士人應當具備的品格，為此可以犧牲生命；也正是由於這些品格的具備，士人的生命纔能超出現實生活本身，獲得永恆而光輝的價值。對於亡國之時的士人如何自處，《韓詩外傳》引孔子曰："國亡而弗知，不智也；知而不爭，非忠也；亡而不死，非勇也。"② 劉向在《說苑·立節篇》中不但全部接收了《韓詩外傳》關於士節的議論，而且加以發揮："故夫士欲立義行道，毋論難易，而後能行之；立身著名，無顧利害，而後能成之。"③ 從這裹我們可以看出，終西漢之世，士人對節義都有很高的自覺。

龔勝以死明志，高潔特立，但他的行為並不孤立，當時與他心態行跡相似的士人還有不少，衹不過不如其殉死之激烈罷了。如陳咸，王莽篡位後，"父子相與歸鄉里，閉門不出入，猶用漢

① 《韓詩外傳集釋》卷一，北京：中華書局，1980，頁 9—10。
② 同上，頁 14。
③ 向宗魯《說苑校正》，北京：中華書局，1987，頁 77。

家祖臘”以明不貳；並且“乃收斂其家律令書文，皆壁藏之”[1]，存漢典章，以俟復興。再如蔣詡，王莽居攝後，“歸鄉里，臥不出戶”[2]，“舍中三逕，惟羊仲、求仲從之遊”[3]，亦漢室之忠臣。其他如梅福[4]、卓茂[5]、孔休[6]、蔡勳[7]、郭欽[8]等，行事雖然各異，忠誠漢室，高節自蹈的情操卻是一樣的。

薛方則代表了另一類型的“避世之士”，《漢書·王貢兩龔鮑傳》記其事曰：“薛方嘗為郡掾祭酒，嘗徵不至，及莽以安車迎方，方因使者辭謝曰：‘堯、舜在上，下有巢由，今明主方隆唐、虞之德，小臣欲守箕山之節也。’使者以聞，莽說其言，不強致。”他不肯出仕，但又對王莽加以諛詞，其行為中實乏君臣之義，也缺義士立身之節。王夫之曰：“君子名之必可言也，言可遜而不可誣。謂王莽為唐、虞，則唐、虞矣，謀諸心，出諸口，方亦何以自安乎?”他敏銳地看出了薛方的基本動機實為避禍：

① 《後漢書》卷四六，北京：中華書局，1964，頁 1548.

② 《漢書》卷七二，頁 3096.

③ 《文選》卷三十李善注引《三輔決録》，上海：上海古籍出版社，1986，頁 1397。

④ 《漢書·楊胡朱梅雲傳》記其上書譏后族、論用士，直斥成帝“今陛下既不納天下之言，又加戮焉”，“方今君命犯而主威奪，外戚之權日以益隆，陛下不見其形，願察其景。建始以來，日食地震，以率言之，三倍春秋，水災亡與比數。陰盛陽微，金鐵為飛，此何景也!”可見其原以忠直之臣處漢廷，直至“至元始中，王莽顓政，福一朝棄妻子，去九江，至今傳以為仙。其後，人有見福於會稽者，變名姓，為吳市門卒云”。他的逃世，離棄親人，絕非一意求仙之超逸，理解為對王莽政權的抗拒應當更合適。(《漢書》卷六七，頁 2921—2922.)

⑤ 《後漢書·卓魯魏劉列傳》謂其“勞心諄諄，視人如子，舉善而教，口無惡言，吏人親愛而不忍欺之”，“數年，教化大行，道不拾遺”，可見其實一循吏，因此“及莽居攝，以病免歸郡，常為門下掾祭酒，不肯作職吏”就很自然。(卷二五，頁 869—871。)

⑥ 見《後漢書》卷二五《卓魯魏劉列傳》。

⑦ 見《後漢書》卷六〇《蔡邕列傳》。

⑧ 見《漢書》卷七二《王貢兩龔鮑傳》。

"莽之逆以僞而不足以延，苟有識者，無不知也，知之則必避之矣。避臣莽之誅於他日，抑避忤莽之禍於當時，方之工於術也，其得與龔勝齒哉?"① 由於薛方的選擇出於實用而非道德，我們在考察遺民史時是否將其作為遺民實當謹慎。《後漢書・逸民傳》所錄的向長、禽慶②、逢萌③、周黨、王霸，雖不曾藉助"詭詞"，不仕的原因卻同樣是去危圖安的成分多於求志、守道。

在正統儒家思想下哺育成長起來的這些西漢士人，由於王莽篡權的非合法性而采取不合作的態度，成了中國歷史上的第一批"遺民"（雖然他們還没有"遺民"的概念），他們的身影，在其時雖顯得寥落④，但其所體現的君臣之義與士節，被後世繼承下來，成為"遺民"觀念中的核心內容。

三、東漢至五代：遺民之闕如

東漢以至唐宋千年間，以遺民著者寥寥無幾，其原因有如下

---

① 《讀通鑒論》卷五，《船山全書》第10册，頁209。

② 《後漢書・逸民傳》：記向長"隱居不仕，性尚中和，好通老、易"，本隱者；從"讀易至損、益卦，喟然歎曰：'吾已知富不如貧，貴不如賤，但未知死何如生耳。'"，"建武中，男女娶嫁既畢，敕斷家事勿相關，當如我死也。於是遂肆意，與同好北海禽慶俱遊五嶽名山，竟不知所終"（卷八三，頁2758－2759）之事來看，亦避世全性之流。

③ 據《後漢書・逸民傳》："時王莽殺其子宇，萌謂友人曰：'三綱絕矣！不去，禍將及人。'即解冠掛東都城門，歸，將家屬浮海，客於遼東。""萌素明陰陽，知莽將敗，有頃，乃首戴瓦盎，哭於市曰：'新乎新乎！'因遂潛藏。"實一知時善避之士。"後（光武）詔書徵萌，託以老耄，迷路東西，語使者云：'朝廷所以徵我者，以其有益於政，尚不知方面所在，安能濟時乎?'即便駕歸。連徵不起，以壽終。"（卷八三，頁2759－2760。）

④ 顧炎武《日知錄》卷一三"兩漢風俗"云"新莽居攝，頌德獻符者遍於天下"（《日知錄集釋》，長沙：嶽麓書社，1994，頁469），概括了當時士人出處的主流。

幾個方面。首先跟中國傳統中對改朝換代的看法有關。儒家經典中已經有視易代為正常的觀點，《易》革卦彖辭："革而信之，文明以說，大亨以正；革而當，其悔乃亡，天地革，而四時成。湯武革命，順乎天而應乎人。革之時大矣哉。"[①] 衹要"順天應人"，就是歷史發展中的合理現象。這個理論首先被用來解釋湯武革命，《正義》曰："湯武革命，順乎天而應乎人者，以明人革也。夏桀殷紂，兇狂無度，天既震怒，人亦叛主。殷湯周武，聰明睿智，上順天命，下應人心，放桀鳴條，誅紂牧野，革其王命，改其惡俗，故曰湯武革命，順乎天而應乎人。"問題的關鍵在於革命的正當性，而這又多半取決於末世君主是否暴虐。《孟子・梁惠王下》："齊宣王問曰：'湯放桀，武王伐紂，有諸？'孟子對曰：'於傳有之。'曰：'臣弒其君可乎？'曰：'賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弒君也。'"[②] 說到實處就是"殘賊之人"可誅。即使是將君權絕對化的理論家董仲舒也持同樣的觀點："天之生民，非為王也；而天立王，以為民也。故其德足以安樂民者，天予之，其惡足以賊害民者，天奪之……故夏無道而殷伐之，殷無道而周伐之，周無道而秦伐之，秦無道而漢伐之，有道伐無道，此天理也，所從來久矣。"[③]

---

① 《周易本義》卷二，《四書五經》第 5 種，北京：中國書店，1985，頁 43。

② 孟子還有"君有大過則諫，反復之而不聽，則易位"的說法，見《萬章》下。

③ 《春秋繁露》卷七，頁 273—274。

漢代還流行着五德終始說[1]，其以“五行”為根據，“五德循環”為必然。《孔子家語・五帝》：“古之王者，易代而改號，取法五行，五行更王，終始相生，亦象其義”，“太皞配木，炎帝配火，黃帝配土，少皞配金，顓頊配水”。以符瑞配合五德說，便作為易代的象徵。王莽篡漢對其加以利用[2]，其後朝代頻繁更迭、“禪國讓位”之時更以此為依據。但另一方面，人們往往還是接受這種理論，用以緩解易代時的緊張心理。

中國歷史上朝代頻繁更迭也是原因之一。曹魏至隋的三百多年間，漢族政權六易其主，其中的篡權僭位之事更是不知凡幾。士人習以為常，很少有什麼亡國之痛，而各朝之“禪讓”皆不足厭服人心，君臣之義很難在現實中堅持。晉宋間有陶淵明、劉程之被後人追為遺民。劉程之的退隱實非出於政治或道德立場，對晉室也談不上眷念，他的“遺民”之號，不過是“逸民”的衍文。衹有陶淵明的“惟書甲子”，跟遺民情緒或可聯繫；但其棄官歸隱尚在晉亡之前，而且他的現存詩文中，惟有《述酒》一篇能作這方面的解釋。在《陶淵明集》中，我們所能看到的，更多的是陶淵明對人生最終歸依的執著追問，是現成的人生答案無法

① 其說始自鄒衍，“天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲”（《史記》卷七四，頁 2344），“五行相次轉用事”（《史記》卷二八《封禪書》集解如淳注語，頁 1369）。

② 據《漢書・王莽傳》：平帝元始元年，王莽再為大司馬掌政，有蠻夷獻雉，群臣上書稱頌，因遂尊王莽為安漢公。及平帝崩，孺子嬰即位，符命出現，井中得丹書——“告安漢公為帝”，從此符命續現。攝政三年廣饒侯劉京，車騎將軍千人扈雲、太保屬臧鴻奏符命。始初元年，有名哀章者“作銅匱，為兩檢，署其一曰‘天帝行璽金匱圖’，其一署曰‘赤帝行璽某傳予黃帝金策書’”，言莽當為真天子，莽於是親赴高廟拜受金匱神嬗。“受命之日，丁卯也。丁，火，漢氏之德也。卯，劉姓所以為字也。明漢劉火德盡，而傳於新室也。”（《漢書》卷九九，頁 4113。）

解除他的懷疑的痛苦糾結。我們可以設想，晉宋的更迭對其人生體驗產生過重大影響，但很難明確指點出他作為晉代世臣應有的故國之思、亡國之情。即使是《述酒》一篇，也必須通過一系列隱語的破解來闡釋。這讓人不禁會想：即便清初之高壓，舊臣遺民仍直抒亡國之痛，而當時文網不密，淵明既非達宦，又非名望，何必如此小心？可見，他的主要面目還是一個意圖棄絕俗世、委運任化的“隱士”，而不是一個亡國悲憤的“遺民”。

五代時期情況相似，故《宋史》論曰：“五季為國，不四、三傳輒易姓，其臣子視事君猶傭者焉，主易則他役，習以為常。故唐方滅即北面於晉，漢甫稱禪已相率下拜於周矣。”① 馮道可謂其典型。他一生歷事四朝（唐、晉、漢、周），加上契丹、十帝（唐莊宗、明宗、閔帝、末帝，晉高祖、出帝，漢高祖、隱帝，周太祖、世宗，遼太宗耶律德光），居相位二十餘年，後世每加非議，歐陽修《新五代史》詈之“可謂無廉恥者矣”②，司馬光修《資治通鑒》亦鄙之曰“君則興亡接踵，道則富貴自如，玆乃奸臣之尤”③，即使是稱他“鬱有古人之風；道之宇量，深得大臣之禮”的薛居正也為其“事四朝，相六帝”而深深歎息④。然而時人多推崇他：“道既卒，時人皆共稱歎，以謂與孔子同壽，其喜為之稱譽蓋如此。”⑤ “范質稱馮道厚德稽古，宏才

① 《宋史》卷二六二，頁9083。
② 《新五代史》卷五四，北京：中華書局，1975，頁611。
③ 《資治通鑒》卷二九一，頁9512。
④ 《舊五代史》卷一二六，北京：中華書局，1976，頁1666。
⑤ 《新五代史》卷五四，頁615。

偉量，雖朝代遷貿，人無間言，屹若鉅山，不可轉也。”[①] 他們顯然認為其歷事諸主再自然不過，馮道自己的詩“莫為危時便愴神，前程往往有期因，終聞海嶽歸明主，未省乾坤陷吉人。道德幾時曾去世，舟車何處不通津，但教方寸無諸惡，狼虎叢中也立身”[②] 就是時人心態最好的注腳。

最密切相關的是易代之際的士風。如漢末魏晉時，思想與行為方式都從正統儒家觀念的束縛中解放出來，大多數士人都已不大關心忠與不忠的問題。魏靡元《弔夷齊》曰：“夫五德更運，天祚靡常。如見絕代之主，必有受命之王。故堯德終於虞舜，禹祚滅於成湯。且夏后之末禮，亦殷氏之所亡。若周武而為失，則帝乙亦有傷。子不棄殷而餓死，何獨背周而深藏？是識春香之為馥，而不知秋蘭之亦芳也。”[③] 士人對易代的看法，大致如此。仲長統《昌言・理亂篇》說得很明白：“存亡以之迭代，政亂從此周復，天道常然之大數也。”士人既以朝代更迭為自然現象，在行為準則上又不再堅守儒家規範，因此，易代雖頻而遺民罕見。儒家的影響仍然存在，如范粲、范喬父子就堅持對曹魏的忠誠[④]。他們是極其個別的，就更顯得特立，也正構成多元並存、

① 《資治通鑒》卷二九一，頁 9511。

② 《青箱雜記》，《增修詩話總龜》卷二，《四部叢刊初編》，頁 1a。

③ 《藝文類聚》卷三七，頁 663。

④ 《晉書》卷九四《隱逸傳》：“粲高亮貞正……魏時州府交辟，皆無所就。久之，乃應命為治中，轉別駕，辟太尉掾、尚書郎，出為征西司馬，所歷職皆有聲稱……齊王芳被廢，遷於金墉城，粲素服拜送，哀慟左右。時景帝輔政，召群官會議，粲又不到，朝廷以其時望，優容之。粲又稱疾，闔門不出。於是特詔為侍中，持節使於雍州。粲因陽狂不言，寢所乘車，足不履地。”“父粲陽狂不言，喬與二弟並棄學業，絕人事，侍疾家庭，至粲沒，足不出邑里……喬凡一舉孝廉，八薦公府，再舉清白異行，又舉寒素，一無所就。”（北京：中華書局，1974，頁 2431－2433）

變動不居的時代的一元。

四、宋代：遺民觀念的成熟與遺民群體的產生

遺民觀念的明確樹立是在南宋滅亡以後，體現為“遺民”詞彙與某種特殊身份——以舊朝故人自任，不肯與新朝合作者——的對應。這點前文已述。遺民觀念在此時大體完成，以遺民觀念為紐帶聚集起來的士人群體——遺民群體也開始形成。

遺民觀念的要素之一——忠君意識，在北宋時期就得到強化。有志振濟天下的士人多有意於以倫理原則為根本來加強道德教化，如范仲淹就期望能從君權的振作來恢復整個社會的秩序。他在對《易》“恒”卦與“萃”卦的解釋中說：

> 恒，陽動陰順，剛上柔下，上下各得其常之時也。天尊地卑，道之常矣。君處上，臣處下，理之常矣。男在外，女在內，義之常矣。天地君臣男女各得其正，常莫大焉①。

在這種理想的社會和諧的描述中，君上臣下的人倫秩序的穩固對整個社會秩序的穩定無疑有決定性的作用，因而士臣對君主的維護就屬於對國家應盡之義務。

在《五代史》的修纂中，倫理問題更是成了關注的重心。《舊五代史》本是秉着宋太祖“將使垂楷模於百代，必須正褒貶

① 《易義》，《范文正公集》卷五，《四部叢刊初編》，頁 2a。

於一時"[①] 的旨意修纂的。而歐陽修私撰《新五代史》，更是本着整飭道德的目的，其批判五代云："嗚呼，五代之亂極矣，傳所謂'天地閉，賢人隱'之時歟！當此之時，臣弒其君，子弒其父，而搢紳之士安其祿而立其朝，充然無復廉恥之色者皆是也……五代之亂，君不君，臣不臣，父不父，子不子，至於兄弟、夫婦人倫之際，無不大壞，而天理幾乎其滅矣。"[②]《死節傳》、《死事傳》、《一行傳》諸文，即針對士人對操守的淡漠，專為砥礪士節而立。

《資治通鑒》也沒有脫離這個思路。在這部煌煌鉅著的一開篇，司馬光議論說：

> 文王序《易》，以《乾》、《坤》為首。孔子繫之曰："天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。"言君臣之位猶天地之不可易也。《春秋》抑諸侯，尊王室，王人雖微，序於諸侯之上，以是見聖人於君臣之際未嘗不惓惓也。非有桀、紂之暴，湯、武之仁，人歸之，天命之，君臣之分當守節伏死而已矣[③]。

這段話幾乎完全脫離了"威烈王二十三年"的史事，意在確定整部著作的立論基點——"君臣之義"，這也是它對士人進行道德判斷的基本標準。

---

① 《修五代史詔》，《宋大詔全集》卷一五〇，北京：中華書局，1962，頁 555。
② 《新五代史》卷三四《一行傳序》，頁 369—370。
③ 《資治通鑒》卷一，頁 3。

在這種氛圍中，產生了突出君權的無上意義與臣子的絕對忠誠的《忠經》。此書雖然託名東漢馬融所著，但《四庫全書總目》已斷定其為宋人偽著[①]。它首次把“忠”放在了立國之本、德行之首的地位：“天之所覆，地之所載，人之所履，莫大乎忠。”“仁而不忠則私其恩，知而不忠則文其詐，勇而不忠則易其亂，是雖有其能，不忠而敗也。”它要求士人完成“奉君忘身、徇國忘家、正色直辭、臨難死節”等等責任，並認為對不忠者應施以刑罰：“善莫大於忠，惡莫大於不忠。忠則福祿指焉，不忠則刑罰加焉。”[②]《忠經》雖然最終未能躋身儒家經典的行列，但它著錄在《崇文總目》的子部小說類或許代表了當時一種比較流行的觀念。

程朱理學興起以後，君臣之義成了“天理”的基本內容之一。程顥曰：“父子君臣，天下之至理，無所逃於天地之間。”[③]朱熹曰：“君臣父子之大倫，天之經、地之義，而所謂民彝也。故臣之於君，子之於父，生則敬養之，沒則哀送之，所以致其忠孝之誠者，無所不用其極。”[④]“臣子無說君父不是底道理，此便

---

① 《四庫全書總目》卷九五，頁 800：舊本題漢馬融撰，鄭元注。其文擬《孝經》為十八章，經與注如出一手。考融所述作，具載《後漢書》本傳。元所訓釋，載於《鄭志》，目錄尤詳。《孝經注》依託於元，劉知幾尚設十二驗以辨之，其文具載《唐會要》。烏有所謂《忠經注》哉？《隋志》、《唐志》皆不著錄，《崇文總目》始列其名，其為宋代偽書，殆無疑義。《玉海》引宋《兩朝志》載有海鵬《忠經》。然則此書本有撰人，原非贋造。後人詐題馬、鄭，掩其本名，轉使真本變偽耳。

② 以上引文分別見於《忠經》，《四庫全書存目叢書》子部第 1 册，影印上海圖書館藏明嘉靖四十五年刻本，頁 215、220、216、220。

③ 《河南程氏遺書》卷五，《二程集》，北京：中華書局，2004，頁 77。

④ 《戊午讜議序》，《朱文公文集》卷七五，頁 10b。

見得是君臣之義處。”[①] 到此一地步，忠君不僅是由等級秩序所決定的外在行為規範，而且更被士人自覺地肯定為主體的道德自律原則。

“夷夏之辨”在宋亡以後首次成為遺民觀念的重要內容。實際上，“嚴夷夏之防”的意識很早就產生了，《尚書·舜典》中已有對“蠻夷猾夏”的警惕，“裔不謀夏，夷不亂華”[②] 在春秋時期得到普遍認同。分辨華夏主要是一種防禦，是對本民族文化的崇尚與對此文化秩序被破壞的憂慮。由於中國歷史上一直面臨着戎夷的武力威脅，這種憂慮也就一直未曾中止過。

宋王朝自建立以來，一直未能擺脫異族的嚴重威脅，別夷、夏的意識盛行。及至女真入主中原，激烈的民族矛盾更促使“夷夏之辨”迅速深入人心。陳傅良云：“今敵國之為患大矣！播遷我祖宗，丘墟我陵廟，羶腥我中原，左衽我生靈，自開闢以來，夷、狄亂華，未有甚於此者也。”[③]《春秋》之學在此時興盛與此相關。《宋史·藝文志》著錄於經部《春秋》類的宋人著述達二百零四部。朱子云：“中古後書莫大於《春秋》……是尊王賤伯，內中國而外夷狄，明君臣上下之分。”[④] 戴表元稱：“咸淳中，余備員太學博士弟子，見學官月講，必以《春秋》，竊怪而問諸人，曰：是自渡江來，以為復仇之書，不敢廢也。‘……使為亂臣賊

① 《朱子語類》卷一三，北京：中華書局，1986，頁 233。

② 見楊伯峻《春秋左氏傳注》定公十年，頁 1578。

③ 《止齋學案》，《宋元學案》卷五三，《黃宗羲全集》第 5 册，杭州：浙江古籍出版社，2005，頁 79。

④ 《朱子語類》卷六七，頁 1659。

子增懼，使用夏變夷者加勸。’”① “尊王攘夷”的微言大義的闡發，是兩宋《春秋》學的重點。胡安國的《春秋傳》為其代表。《四庫全書總目》謂之：“顧其書作於南渡之後，故感激時事，往往借《春秋》以寓意，不必一一悉合於經旨。”② 其論《春秋》大旨云：“韓愈氏言‘《春秋》謹嚴’。君子以為深得其旨。所謂謹嚴者何？謹乎莫謹於華夷之辨矣。中國而夷狄則狄之，夷狄猾夏則膺之，此《春秋》之旨也。”通觀《春秋傳》，有關夷夏之防的議論很多，大約不出以“禮義”為核心的文化差異論，所謂“中國之所以為中國，以禮義也。一失則為夷狄，再失則為禽獸，人類滅矣”③。在面臨民族危機之時，這些憂懼大抵出於自我防禦的心理，與南宋士民的恢復之願互為表裏。

蒙元入主中國以後，“華夷之辨”成為遺民批判現實的武器。“夷狄行中國事，古今天下之不祥莫大於是。夷狄行中國事，非夷狄之福，實夷狄之妖孽。譬如牛馬，一旦忽解人語，衣其毛尾，裳其四蹄，三尺之童見之，但曰‘牛馬之妖’，不敢稱之曰‘人’，實大怪也。《中庸》曰‘素夷狄行乎夷狄’。此一語蓋斷古今夷狄之經也。”④ 在“夷夏之防”的議論中，遺民鬱積於心的憤懣得到發洩，而故國（華夏）的崇高感也更加強化了。

宋遺民有較多的詩文集流傳於世。從這些作品中可以發現，故國之思成了一代士人反復吟詠的共同主題。在文學主題的發展

① 《春秋法度編序》，《剡源戴先生文集》卷七，《四部叢刊初編》1a。
② 《四庫全書總目》卷二七，頁 219。
③ 《胡氏春秋傳》卷一、卷一二，《四部叢刊續編》，頁 5a、10a。
④ 鄭思肖《古今正統大論》，《鄭思肖集》，上海：上海古籍出版社，1991，頁 57。

史上，也呈現出不同於其他時代的獨特面目並影響後世，如詠物詞，夏承燾先生云："王、唐諸子（案：宋遺民王應孫、唐鈺），丁桑海之會，國族淪胥之痛，為自來詞家所未有。宋人詠物之詞，至此編（案：唐鈺《樂府補題》）乃別有深衷新義。"① "黍離"、"麥秀"不再是一二大夫的孤獨徘徊，而成了一代士人的共同心聲，從而構成了遺民觀念的另一重要內容。

當然，這種情緒在南宋苦守半壁江山時就已十分強烈。從辛棄疾、陸游、姜夔、李清照等南宋文學的代表人物身上不難看出，山河破碎的痛苦是南宋士人文化心理的一個重要組成部分。國亡以後，士人的這種情緒更加強烈。一方面是戰亂留下的滿目瘡痍："荆溪水腥泊船早，落日無人行古道。骷髏有眼不識出，東風吹出青青草。"② 更令人難以接受的是他們賴以生存的文化環境的失去。"元既有江南，以豪侈粗戾變禮文之俗，未數十年，薰漬狃狎，胥化成風，而宋之遺俗銷滅盡矣。"③ 風俗之變，浸漬於生活的各個方面，衣冠盡變為其表現之一："元世祖起自朔漠，以有天下。悉以胡俗變易中國之制，士庶咸辮髮椎髻，深襜胡帽，衣服則為胯褶窄袖及辮線腰褶，婦女衣窄袖短下服。天尊地卑，道之常矣。君處上，臣處下，理之常矣。男在外，女在內，義之常矣。天地君臣男女各得其正，常莫大焉。裙裳，無復

① 《樂府補題考》，《唐宋詞人年譜·周草窗年譜》附錄二，上海：古典文學出版社，1955，頁 376。

② 梁棟《哀眦陵》，《宋詩紀事》卷七五，上海：上海古籍出版社，1983，頁 1835。

③ 萬斯同輯《宋季忠義錄》卷一二載王褘語，頁 158。

中國衣冠之舊。”① 對於遺民來說，這傳遞着舊國文化淪喪的信號，真是一種莫大的刺激。在推行民族壓迫政策，淩虐漢人、南人的同時，蒙元對漢族傳統之“文”也相當鄙視：“視學校為不急，謂詩書為無用”②，“諸官吏及諸管軍官吏等，多於路、府、州、縣學舍命妓張樂，喧嚚褻慢，習以為常，無敢誰何”③。儒士成了受歧視的人群，“小夫賤隸，亦皆以儒為嗤詆”④。科舉被廢棄，儒士自唐以來賴以實現自我的主要途徑被截斷。自漢武帝獨尊儒術以來一直享受着優渥待遇的士階層何曾淪落至此過！不要說生活上的窘迫，單是“斯文掃地”的屈辱感就足以使許多儒士無法適應新的環境。選擇做“大宋遺民”，無疑是他們面對屈辱時維持尊嚴的有力武器，而禮樂宋邦則成了他們在夢魂中苦苦追尋的心靈家園。“晝出銜血夜夢哭，皇皇五載臣無君。”⑤ “吳地繁華半劫灰，故山秋遠夢頻回。”⑥ “愁看直北是長安，雲樹深深碧殿寒。心折此時無一寸，夢魂不到關山難。”⑦

這些因素的合力產生的一個直接效果，是南宋遺民人數眾

---

① 洪武元年，《明太祖實錄》卷三〇，《明實錄》，中央研究院歷史語言所授印，頁 525。

② 《程學士奏重學校》，《廟學典禮》卷二，《景印文淵閣四庫全書》第 648 册，頁 336。

③ 《文廟禁約騷擾》，《廟學典禮》卷二，頁 345。

④ 《貢泰父文集序》，余闕《青陽集》卷二，《景印文淵閣四庫全書》第 1214 册，頁 381。

⑤ 鄭思肖《德祐六年歲旦歌》，《心史・中興集》，《鄭思肖集》，頁 57。

⑥ 林景熙《寄葛秋巖》，《霽山集》卷一，《叢書集成初編》，上海：商務印書館，1935，頁 5。

⑦ 方鳳《三吳漫遊集唐》其九，《存雅堂遺稿》卷二，《景印文淵閣四庫全書》第 1189 册，頁 541。

多，遠遠超出前代①。並且和前代遺民或孤立守節，或一二同志的情形不同，他們互通聲氣，形成了以政治立場與道德原則為鮮明標誌的特殊士人群體——遺民群體。

亡國之初，選擇以遺民作為生存方式的士人都無可避免地會產生巨大的失落感與孤獨感，這樣的感受使個人的生存分外艱難，此時沒有比意識到“同類”的存在更能獲得力量的了。痛苦有人傾訴，憤怒有人回應，忠義的德操有人重視，守節的艱辛有人理解，孤獨感削弱了，崇高感增強了，從同志的彼此觀照中，自我的價值得到充分肯定，遺民獲得了對其“身份”的歸屬感。對此體現得非常充分的是著名遺民謝翱的“登西臺慟哭”事件。謝翱《登西臺慟哭記》曰：“先是一日，與友人甲乙若丙約，越宿而集……乃以竹如意擊石，作楚歌招之曰：‘魂朝往兮何極，莫來歸兮關水黑，化為朱鳥兮有咮焉食?’歌闋，竹石俱碎。於是相向感唶……舉酒相屬，各為詩以寄所思。薄暮，雪作風凜，不可留，登岸宿乙家，夜復賦詩懷古。明日，益風雪，别甲於江。余與丙獨歸，行三十里，又越宿乃至。其後甲以書及别時，來言‘是日風帆怒駛，踰久而後濟，既濟，疑有神陰相以著兹遊之偉’。余曰：‘嗚呼！阮步兵死，空山無哭聲且千年矣。若神之助，固不可知。然兹遊亦良偉，其為文辭，因以達意，亦誠可悲矣。’”則登臺同哭之人有三，在詩文酬唱、書信往復之間，“慟

① 現存最早輯存宋遺民詩文的程敏政《宋遺民錄》共錄謝翱、鄭思肖等南宋遺民 11 人；李長科《廣宋遺民錄》書雖佚，但據李應機致黃容書可知，此書錄宋遺民未仕者 170 人，仕者 132 人，計 302 人；朱明德之《廣宋遺民錄》，據顧炎武《亭林文集》卷二《廣宋遺民錄序》可知，共得宋遺民四百多人。

哭”的意義得以凸現和證明。而後又有方鳳撰文追述：“鳳讀其所為文辭，竊以不及於斯哭為恨，或者他日得攜手相與大笑，胡盧絕倒於斯臺之上，由百世之下觀之，詎謂哭者之非笑，笑者之非哭也?”① 此事在遺民中引起了強烈反響，廣為傳頌，從元至明一直受到關注。明初程敏政輯《宋遺民錄》，還收錄了三十二人回應的詩文。

除了這類事件以外，宋遺民還以結社的方式加強群體之間的聯繫。如月泉吟社、汐社，都是著名的宋遺民詩社。前者如全祖望所云：“諸公以東籬北窗之風，抗節季宋，一時相與撫榮木而觀流泉者，大率皆義熙人相爾汝，可謂壯矣。”② 後者之名取諸潮汐，其成員何夢桂在《汐社詩集序》中揭其命名之意曰：“海朝謂潮，夕謂汐，兩名也。汐社以偏名何？志感也。社期於信，而又適居時之窮，與人之衰暮偶，而猶蕲以自立者，視汐雖速暮夜而不爽其期，若有信然者類，此謝君皋羽所以盟詩社之微意也……潮以朝盈，汐不以夕虧，君有取諸此，固將以信夫盟，抑以為夫人之衰頹窮塞，卒至陸沉而不能自拔以死者之深悲也。”③ 可見，以詩社為相互砥礪之所，不因時之窮與人之暮而改節，不因衰頹窮塞而喪志，正是其立社的宗旨所在④。

遺民觀念的正式形成是在南宋滅亡以後，而這也正是基於南

① 上引文見程敏政《宋遺民錄》卷三，《四庫全書存目叢書》史部第 88 册據明嘉靖二至四年刻本影印，頁 461－462，463。

② 《全祖望集彙校集注》，上海：上海古籍出版社，2000，頁 1439。

③ 《潛齋集》卷六，《景印文淵閣四庫全書》第 1188 册，頁 454。

④ 有關宋遺民的結社與群體互動詳情，可參看歐陽光《宋元詩社研究叢稿》，廣州：廣東高等教育出版社，1996；以及方勇《南宋遺民詩人群體研究》，北京：人民出版社，2000。

宋遺民群體產生之後，遺民身份意識的不斷加強和社會對他們的普遍認同。

第三節　遺民觀念在晚明士林中的傳佈

萬曆四十六年，努爾哈赤以“七大恨”復仇之名，興兵討明。次年三月，明與後金的第一次戰略性決戰——薩爾滸之戰，以明四路大軍的全線潰敗為結局。自此後金掌握了明、金之間戰局的主動權。

國內朝野震動，然而束手無策。朝政的腐敗已非一日，對朝政失去信心是不少人的共同心態。萬曆三十七年，尚未入仕的鍾惺記錄了他閱讀邸報的感受：“己酉王正月，郵書前後至。數十萬餘言，兩三月中事。野人得寓目，吐舌歎且悸。耳目化齒牙，世界成罵詈。嘵嘵自嘵嘵，憒憒終憒憒。雄主妙伸縮，寬容寓裁制。並廢或兩存，喧嘿無二視。”一方面朝臣們各自為黨，另一方面君臣隔絕，神宗無心政事。“冰山往崔嵬，誰肯施螂臂？”①亡國憂懼已經遍被士林。萬曆四十年夏四月丙寅，南京各道御史竟上書斥言：“臺省空虛，諸務廢墮，上深居二十餘年，未嘗一接見大臣，天下將有陸沉之憂。”②

---

① 《邸報》，《隱秀軒集》地集，《鍾伯敬合集》，上海：貝葉山房排印，1936，頁 5。

② 《明史》卷二一，北京：中華書局，1974，頁 288。

萬曆四十七年，二十九歲就高中鼎甲的東林鉅子錢謙益已經度過了他家居的第九個年頭。在這一年，他對宋元之際的歷史產生了特殊興趣，重新輯錄了一部散佚了的著作《桑海遺錄》。它載錄的是亡宋遺臣文天祥、陸秀夫的舊事。錢謙益閱讀時深受感動："篝燈疾讀，若聞歎噫，鬚髯奮張，髮毛盡豎，手自繕寫，不敢以屬侍史。漬淚徹紙，不數行輒掩卷罷去也。"① 王朝的暮氣在士人心中引起了莫可名狀的悲涼，而他們在反觀自身時，往往會產生無處着力的失落，這時的情感寄託就很容易投向前朝遺民。因而，錢謙益決定搜羅遺逸舊事，續成一部更為完備的"遺錄"。

崇禎十一年十一月，發生了一件在士人群體中影響廣泛的事件——"井底心史"出世。此事在許多序跋、史傳、筆記以及文人別集中都有記錄。陳宗之《承天寺藏書井碑陰記》云：

> 崇禎戊寅歲，吳中久旱，城居買水而食，爭汲者相捽於道路。仲冬八日，承天寺狼山房浚眢井，鐵函重匱，錮以堊灰，啟之，則宋鄭所南先生所藏《心史》也。外書"大宋鐵函經"五字，內書"大宋孤臣鄭思肖百拜封"十字。自勝國癸未迄今戊寅，閱歲三百五十六載，楮墨猶新，古香觸手，當有神護②。

---

① 錢謙益《重輯桑海遺錄序》，《牧齋初學集》卷二八，上海：上海古籍出版社，1985，頁848。

② 《鄭思肖集》附錄，頁336－337。

該書出世的消息，由蘇州文人趙均傳遞給文從簡、陸嘉穎，兩人奔走三月，終於從寺僧處借出，並抄錄裝潢，一如原稿式樣[①]。這個鈔本在蘇州士人中迅速流傳，崇禎十二年這一年之中，就有十餘人為之作序跋文，其中包括以首倡《留都防亂揭》聞名、明亡後拒絕剃頭而死的復社文人楊廷樞。陸嘉穎本欲刻行此書，但窮困未能，於是由張邵與丘民瞻呈給應天巡撫張國維，張當即"捐俸繡梓"。崇禎十三年春，刻本問世，鄭思肖祠堂亦建成。同年，由林古度校正，葉益蓀、高拱京出資，林古度、曹學佺作序，汪駿聲新刻七卷本，《心史》遂盛行於世。余嘉錫謂："此書初出，即有吳門賈人刻之以射利。"[②]

也許是正好碰上了末世的價值缺失，士人們在現實生活中很難找到對道德信念的有力支撐，《心史》所展現的孤憤壓抑與慷慨悲涼正符合了士人們的心理需求，此書纔會大行於世[③]。士人在閱讀中的自我投射現象非常顯著。陸坦云："我願讀是書者，當得先生之心於乾坤易主，流離悲憤中，猶一飯不忘君親，百方欲挽世道，無徒奇其事，以資途說，庶幾為先生之所名'心史'也。"[④] 錢肅樂則直接進行了自我觀照："海內見先生之史者，無不知先生之心矣。然此心非獨先生有也。余以暇日偶覽斯編，成

---

① 見陸嘉穎《心史跋》，《鄭思肖集》附錄，頁 302。

② 《四庫提要辨證》，《鄭思肖集》附錄，頁 368。

③ 關於《心史》的真偽問題，自《四庫全書總目》提出以後，聚訟不休。諸家觀點，可參看《鄭思肖集》附錄《辨證》以及陳福康《再論〈心史〉絕非偽託》（《學術月刊》1995 年第 11 期）、《〈心史〉決不是偽書》（《學術月刊》1996 年第 2 期），魯同群《就〈心史〉真偽問題答陳福康先生》（《南京師大學報社科版》1996 年第 2 期），張新民《〈心史〉固非吳井之藏質疑》（《中國文化》1995 年第 1 期）等文。

④ 《心史跋》，《鄭思肖集》附錄，頁 3—4。

詩一律，豈敢附唫詠之末！亦以性情所鍾，不能自絕。"[①]他和《心史詩》韻十首，歸莊又次錢韻十章，兩人詩中最鮮明之處都是強烈的民族意識。如"崖山舟覆已無徒，四面江河盡屬胡"，"燕市長吟豈酒徒，築聲欲借抵強胡"[②]，"抗節西山義士徒，國亡猶志剪強胡"，"邈哉先生聖之徒，手執簡書誅逆胡"[③]。在邊患日盛、戰局低迷的形勢下，《心史》對士人意氣的鼓舞，抑或其風行海內的另一原因。

在這種氛圍中，"遺民錄"的刊刻與編撰也漸行於世。據《四庫全書總目》，有兩種明代遺民作者編撰的《宋遺民錄》在清代尚有傳本，一著錄於史部傳記類存目，一著錄於集部總集類存目，前者明白標示為"毛晉刻之"，後者則題曰"兩淮馬裕家藏本"。史部之書今已亡佚，集部之書還有存世，而且是存於"明崇禎虞山毛氏汲古閣刻汲古閣合訂唐宋元詩五集本"當中[④]。如果《四庫全書總目》的記載無誤的話，毛晉應該曾經把兩種《宋遺民錄》都刊刻過。從汲古閣藏書之富、刻書之廣來看，這對毛晉來說不會是能力範圍之外的事。但是，《宋遺民錄》的一刻再刻仍然體現了某些傾向性。一是來自刻書者自身的，毛晉國變後以遺民自處，其出處行藏應該能說明他偏好的來源；另一可能就

---

① 《明季北略》卷一四，北京：中華書局，1984，頁 254。

② 《明季北略》卷一四，頁 253、254。

③ 歸莊《讀鄭所南心史已成七十韻，後錢希聲明府以十律見示，復次韻得十章》，《歸莊集》卷一，上海：上海古籍出版社，1984，頁 12。

④ 齊魯書社編《四庫全書存目叢書》將其編入史部第 87 册，實際上該書內容和《總目》集部提要所謂"此本所錄，僅謝翱、方鳳、納新（原本作乃賢，今改正）、李吟山、王學文、梁棟、林德暘、王炎午、黃溍、吳師道十人之作"，"皆宋遺民詩詞雜文"完全相合，《存目叢書》編輯於史部或不妥。

是來自於市場的需求，來自於越來越多的士人對遺民人格的追慕和遺民價值觀的認可。

也有人把錢謙益的想法付諸實行了。現在可以知道的還有侯潔的《遺民錄》，著錄於《光緒嘉定縣誌》卷二十五《藝文志二》："潔避地龍江，錄守節之士自伯夷至宋末止。"[①] 侯潔，侯峒曾之子。侯峒曾，天啟五年進士，嘉定人。清軍攻陷南京之後，他與黃耀淳等固守嘉定孤城，城破殉難，二子從死，侯潔即從死者之一[②]。侯潔《遺民錄》的編撰，應該在明亡以前。可知當時有志於續《桑海遺錄》的，並不止錢謙益一人。

無論是《心史》的廣為流傳，還是士人們對"宋遺民錄"表現出的熱情，都表明了在晚明社會中宋遺民事跡已深入人心。翻檢各種別集，有關"西臺慟哭"、"冬青悲情"、"無土草木"的內容時常可見。遺民的生存方式、遺民的價值取向，通過這些事跡、詩文的流佈，已經深植於晚明士人的價值體系當中，無論士人們體私下裏是否能夠完全認同其為自己的立身準則，它都作為一種社會普遍肯定的重要參照系發揮着作用。

---

① 光緒《嘉定縣誌》卷二五，清光緒七年刻本，嘉定：1881，頁 7b。

② 參見高宇泰《雪交亭正氣錄》卷二，《臺灣文獻叢刊》第 286 種，臺北：大通書局，1987，頁 55。

第二章
“明遺民”的身份與清初士群的複雜形態

考察明遺民在清初的心路歷程與生存狀態，理想的做法是，首先嚴格地定義“遺民”這個概念，確定這一概念特有的、區別於其他社會群體的特性；然後再據此考察具體的研究對象是否能被歸屬到這一概念之下，即他是否具備“遺民身份”。但是，我們瞭解的現實越複雜越鮮活，概念的明晰性就越得不到保證。深入到清初的具體情境，我們會發現其界限糾結於時人的不同行為準則、歷史的記載與想象，以及當代的多元心理需求等複雜因素當中，並不是一個三言兩語就可以描述的清晰實體。對“遺民身份”的判斷，因而常常遭遇模棱兩可的情形。

第一節 “不仕”的行為準則與“遺民意識”的精神指向

對某個對象是否具備“明遺民”身份的判斷，大抵出於以下四種需要：一是清初士人自我定位的身份確認；二是當時群朋交往中相互間身份的確認；三是遺民資料的彙集者，也就是各種“遺民錄”、“遺民詩”的編撰者收錄入選對象的辨別；四是遺民現象的研究者確定研究範圍、追尋歷史原貌的需要。

一、“不仕”的行為準則

目前最為世人認可的“遺民”身份的判斷標準是“仕”與“不仕”，也包括“試”，即是否在新朝參加了科舉考試。後者實際同前者是一回事，因為科舉考試原本不過是士人出仕的一個途徑。

在追溯遺民詞義演變的過程中可見，元初的士人仍然多用“遺民”來指代“上代遺留之民”。有意識地進行揀擇，把“遺民”固定為“不仕新朝”的一類人物，應該從“遺民錄”的編撰開始。根據現存資料，最早有意識地彙輯“遺民”事跡而不攙雜他人，也即最早把遺民群體單獨標置出來有別於社會其他群體

的，可能是元人吳萊的《桑海遺錄》（或題為《桑海餘錄》）[①]。然其書今已不可見。明人所撰題為《宋遺民錄》者，傳世的有兩種，程敏政撰本與汲古閣所刻《唐宋元詩五集》本。前者所錄僅有十一人，為宋遺民中事跡流傳較廣者；後者則為四庫館臣詬病："(黃) 溍及 (吳) 師道皆元臣，而納新為郭囉洛氏，為元色目人，與宋尤邈不相涉。概曰遺民，殊不可解。殆書肆賈豎偽託之以售欺也。"[②] 其對黃溍、吳師道的分辨，以"不仕"為標準之意甚為明確。

清初，"遺民錄"由最初的詩文、傳記及後人詠述並收的"資料彙編"，開始向兩個方向分流：一為以記載生平事跡為主之"遺民錄"，一為以編選遺民詩文為主之"遺民集"、"遺民詩"。詩文選集如明遺民許楚《遺民集》(已佚)[③]、高宇泰《有道遺民集》(已佚)[④]、清初人卓爾堪《明遺民詩》[⑤]、李必恒《樗巢詩

---

① 《書廣宋遺民錄》，錢謙益《牧齋有學集》卷四九，頁 1607（上海：上海古籍出版社，1996）："元人吳立夫讀龔聖予撰文履善、陸君實二傳，輯祥興以後忠臣志士遺事，作《桑海餘錄》，有序而無其書。"

② 《四庫全書總目》卷一九一，頁 1736。

③ 黃容《明遺民錄》卷九："許楚有……《遺民集》……諸種。"《青巖集》卷一二，有《徵明遺民詩文啟》，《四庫未收書輯刊》第 5 輯第 27 冊，據清康熙五十四年許象縉刻本影印，北京：北京出版社，2000，頁 123。

④ 全祖望《續甬上耆舊詩》卷四九卷首："辛亥，高先生慎選《有道遺民集》於南湖延慶十六觀，得九人。"(杭州：九州出版社，2004，頁 514。原書標點有誤。)

⑤ 此書流傳較廣者為有正書局 1910 年影印本及中華書局 1961 年據之排印本，據潘承玉《清初詩壇：卓爾堪與〈遺民詩〉研究》(北京：中華書局，2004) 第五章，北京師範大學圖書館藏十二卷本應為現存最早、未經竄改的卓爾堪原著本。

選》[①]。“遺民錄”的編撰更蔚然成風，今天可知者至少還有十餘種[②]。這種風氣延續下來，從康熙時至乾嘉之世不絕[③]。除此之外，清人在修明史時亦開始列專目傳遺民事，如萬斯同《宋季忠義錄》從卷十一開始，錄入遺民謝翺、唐鈺、鄭思肖等事[④]；陳鼎《留溪外傳》之“隱逸”傳[⑤]，翁洲老民《海東逸史》之“遺

① 今存清嘉慶十四年江蘇高郵夏氏半舫齋本。

② 謝正光《清初所見〈遺民錄〉之編撰與流傳》（見《清初詩文與士人交遊考》，南京：南京大學出版社，2001）一文比較細緻地介紹了朱子素《歷代遺民錄》（已佚）、李長科《廣宋遺民錄》（已佚）（案：李長科生平事跡，謝文之後，鄧長風《晚明戲曲家李長祚與興化李氏遺民群》有進一步考訂，見《明清戲曲家考略三編》，上海：上海古籍出版社，1999）、朱明德《廣宋遺民錄》（已佚）、黃容《明遺民錄》四家。此文《後記》又補錄陳均寧《吳逸民傳》（已佚，汪琬《堯峰文鈔》卷七二有《吳逸民傳序》）、《宋遺民廣錄》鈔本（藏蘇州市圖書館。是否即李長科或朱明德《廣宋遺民錄》？書未見）2種。

潘承玉《清初詩壇：卓爾堪與遺民詩研究》第四章增錄陳弘緒《南宋遺民錄》（已佚）、陳蘭徵《遺民閱清錄》（已佚）、徐開任《遺民傳》（已佚）、吳孟堅《遺民心略》（已佚）、戴笠《耆舊集》（已佚）、朱溶《隱逸錄》（已佚）、林時躍《明山遺民紀述》（已佚）7種。共計13種，均係明遺民所編撰。其中唯黃容《明遺民錄》賴謝正光《明遺民錄彙輯》之出版（南京：南京大學出版社，1995）行世。

戴笠還有《發潛錄》，亦記明遺民事。見黃容《明遺民錄》卷五：“後死者為《耆舊傳》、《發潛錄》。”（《明遺民錄彙輯》，頁1166。）

另有侯潔《遺民錄》，光緒《嘉定縣誌》卷二五《藝文志》著錄，頁7b。屈大均《高士傳》一卷，亦遺民事跡之彙輯，見於《屈大均全集》第3册（北京：人民文學出版社，1996）。

③ 今可知者有：邵廷采著二種《宋遺民所知傳》、《明遺民所知傳》（《思復堂文集》卷三）；謝正光所錄有二種《國初人傳》（乾隆中人所著，李慈銘《越縵堂讀書記》歷史類論及）、侯登岸《勝國遺民錄》（約著於乾嘉間，現存山東青島市博物館）；乾嘉間朝鮮人《皇明遺民錄》（孫衛國《朝鮮〈皇明遺民傳〉的作者及其成書》一文考證作者為朝鮮王朝英、正時期儒士成海應，成書於公元1800年前後。見臺灣《漢學研究》第20卷第1期）。共計5種。

④ 見《四明叢書》本《宋季忠義錄》；又全祖望《移明史館帖子五》云：“前輩萬季野處士，嘗輯《宋季忠義錄》，附入遺民四卷，論者韙之。”（《鮚埼亭外編》卷四二，《全祖望集彙校集注》，頁1651。）

⑤ 《留溪外傳》18卷，雖分忠義、孝友、理學、隱逸、廉能、義俠、遊藝、神仙、緇流等十四部，但實以明末殉節志士和遺民（尤後者）為大宗。該書有陳鼎康熙三十七年自刻本，《四庫全書存目叢書》史部第122册影印。

民”傳①，溫睿臨《南疆逸史》之“隱逸”傳②，西亭凌雪《南天痕》之“隱逸”、“逸士”傳③；道光時徐鼒撰《小腆紀傳》，“儒林、文苑、遺臣、逸民、方外”五目傳遺民事④。清末民初，在反清思潮或易代情緒的影響下，遺民再次受到重視，遺民錄的編撰有陳去病《明遺民錄》、孫靜菴《明遺民錄》、陳伯陶《勝朝粵東遺民錄》、《宋東莞遺民錄》與秦光玉《明季滇南遺民錄》⑤。張其淦的《明代千遺民詩詠》⑥，除了立傳之外，尚以詩詠的形式評論每位遺民的生平大節。史書傳記之部專記遺民事者有《清史稿·遺逸傳》。到了現代，鄧之誠編《清詩紀事初編》的前編全取明遺民，錢仲聯主編《清詩紀事》專列《明遺民卷》，謝正光編輯了《明遺民傳記索引》。

這些“遺民資料”所收錄人物的基本標準，就是“易代不仕”。朱子素撰《歷代遺民錄》七卷，分“孤臣、高義、全節、貞孝、知幾、潛德、散逸”七卷⑦，其所致意者，在“彷徨故

① 《海東逸史》專志南明魯監國事，合傳唯有“忠義”、“遺民”二目，第18卷“遺民”傳20人。(見《臺灣文獻叢刊》第99種，臺北：大通書局，1987。)

② 《南疆逸史》本康熙時人溫睿臨撰，道光八年，李瑤得溫氏《逸史》舊鈔本，勘之補之，成《南疆繹史》。溫睿臨原例云：“諸史必有儒學、孝友、獨行、文苑、隱逸、方伎等傳；玆編為人無幾，無從分晰。獨隱逸欲列一傳，而搜訪殊寡。方明之末，諸潔身高蹈者，所在多有。然其人既不求名，而知交中或鮮好義、文學之士，不為傳述，子孫式微，遂致湮没，豈不惜哉！廣搜旁羅以發潛德，此亦四方君子之責也。”(《南疆繹史》頁35、36。)則原書本有“隱逸”一目記遺民事。

③ 見《臺灣文獻叢刊》第76種。

④ 此外，錢儀吉采輯清初訖嘉慶朝止二百年間各類人物碑版狀記之文，旁及地志雜傳而成《碑傳集》，也大量收錄遺民傳記，但其“逸民”目非專采明遺民，亦錄清代隱逸之士；民初閔爾昌《碑傳集補》從其例。李元度著《清朝先正事略》(《清代傳記叢刊》第192、193册，臺北：明文書局，1984)亦列“遺逸”之目。

⑤ 均見於謝正光《明遺民錄彙輯》。

⑥ 《清代傳記叢刊》第66册，臺北：明文書局，1985。

⑦ 光緒《嘉定縣誌》卷二五《藝文志》著錄朱子素《歷代遺民錄》，頁8b。

君”、“恥事二姓”、“守死善道”數端。黄容的《明遺民錄》則將選擇的對象集中於“深潛巖穴，餐菊飲蘭”、“蝸廬土室，偃仰嘯歌”、“荷衣籜冠，長鑱短鎌”、“負薪拾穗，行吟野處”的高蹈遠引之士[①]。卓爾堪編選《明遺民詩》，關注者為“肥遁之志士”[②]。民國時陳伯陶《勝朝粵東遺民錄》直接標出“不仕不試”為遺民[③]。秦光玉《明季滇南遺民錄》“搜羅明季滇人及寓公之不事清者”[④]。不難看出，“不仕”確為各家共同認可的基本原則。故而謝正光教授在彙輯《明遺民傳記資料索隱》時，為明遺民所下定義之首要規定即“明遺民者，殆其生於明而拒仕於清”[⑤]。

中國歷史上，“不仕”的士人群體在人們的意識習慣當中，主要是見於史部“逸民傳”、“高士傳”的隱逸者流。各種資料表明，清初的“遺”、“逸”混淆是相當普遍的。明遺民常常自稱或互稱為“逸”、“隱”，為“高士”、“處士”，如方文曰：“我亦江東老逸民”[⑥]，顧炎武稱歸莊為“高士”[⑦]、張光啟為“隱君”[⑧]，

① 黄容《明遺民錄自序》，《明遺民錄彙輯》，頁 1361。

② 卓爾堪《遺民詩序》，北京：中華書局，1961，頁 1。

③ 陳伯陶《勝朝粵東遺民錄自序》，《清代傳記叢刊》第 70 册，臺北：明文書局，1986，頁 13。

④ 張華瀾《明季滇南遺民錄序》，《明遺民錄彙輯》，頁 1379。

⑤ 謝正光《明遺民傳記資料索隱》敍例，上海：上海古籍出版社，1992，頁 10。

⑥ 《廣平謁申滑公祠》，《嵞山續集・魯遊草》，《嵞山集》，上海：上海古籍出版社，據北京圖書館藏清康熙刻本影印，1979，頁 727。

⑦ 王蘧常注《送歸高士之淮上》，《顧亭林詩集彙注》卷二，上海：上海古籍出版社，1983，頁 392。

⑧ 《張隱君元明於園中置一小石龕曰仙隱祠徵詩紀之》，《顧亭林詩集彙注》卷三，頁 575。

魏禧稱俞汝言為"處士"[①]，這都是沿襲了前人對太平時期不出仕者的稱呼。在易代之際，不仕往往也就代表了政治立場，所以"遺民錄"的編輯者在選錄"遺民"時往往對二者不加揀擇而一並收錄，如：

錢德震　黄容《明遺民錄》卷八：錢德震，字虞林，號武子。高尚不出，嗜古好奇，工書法[②]。

張霖　《皇明遺民傳》卷四：時海內無事，不樂仕宦，獨喜賦詩飲酒，以喜釀聞。中更世變，益屏跡逃俗，褒衣博帶，婆娑田野，以終其身[③]。

鄭邵　孫靜菴《明遺民錄》卷二二：明鄭邵，字勉仲，與同邑劉堯章字陶九者，俱卻聘隱山林以終[④]。

從傳記中反映出來的是，這些人在明亡前後都未曾出仕。但確切地說，他們首先是"逸民"，而上述"遺民錄"在書寫時沒有出示能夠表明他們與故明的精神聯繫或其政治立場的材料，就將其當作"遺民"來看待了，這恐怕並不是由於疏忽（專為表"遺"而作的傳記當不致有這樣的疏忽），而主要出於編撰者對"不仕"標準的過度依賴。

在清初還有不少以"逸民"、"高士"為題目記載遺民事跡的

---

① 《處士俞君墓表》，《魏叔子文集》卷一八，《四庫禁燬書叢刊》集部第 5 册，北京：北京出版社，2000，頁 255。

② 《明遺民錄彙輯》，頁 1115。

③ 《明遺民錄彙輯》，頁 631。

④ 孫靜菴《明遺民錄》卷二二，《清代傳記叢刊》第 68 册，頁 360。

現象。如華渚尚以“逸民傳”將歷史上的“遺民”、“逸民”混同收錄①；陳均寧《吳逸民傳》始於周初太伯弟仲雍，迄於清初遺民金孝章②；吳孟堅以“先友氣節，足貫星日，不可泯没者，略紀其心志以志《心史》之意”③ 輯錄《逸民心略》，傳明遺民十一人；朱溶《隱逸錄》記明遺民薛寀、惲日初、張以謙等諸人事跡④。屈大均《高士傳》錄明遺民九人，並將王猷定“存宋者，遺民也”⑤ 之言混淆為“存宋者，逸民也”⑥。至於在綜合類傳記資料中以“隱逸”、“逸士”、“逸民”代言遺民的，就更為普遍了。直到民國初年，豫道人為《勝朝粵東遺民錄》作跋文，仍然以“逸民”替代“遺民”使用⑦。而崔斯哲序《明代千遺民詩詠》，則把遺民史追溯到了不受堯讓天下的許由、不受湯讓天下的卞隨和務光，認為他們是“遺民之嚆矢”⑧。

不過，這些遺民資料的收錄對象不僅包括一意拒絕入仕的“逸士”，還包括仕於明而拒仕於清的“遺臣”，現可知清初李長科《廣宋遺民錄》、黃容《明遺民錄》都是以“已仕”、“未仕”作為遺民的兩大類。謝正光教授《清初所見“遺民錄”之編撰與

① 華渚尚《逸民傳》，臺北：廣文書局影印，1974。
② 見汪琬《吳逸民傳序》，《堯峰文鈔》卷七二，《四部叢刊初編》，上海：上海商務印書館，1919，頁 2a。
③ 《逸民心略序》，吳孟堅《偶存草》，王德毅等編《叢書集成續編》第 189 册，臺北：新文豐出版公司，1989，頁 572。
④ 謝國楨《增訂晚明史籍考》，上海：上海古籍出版社，1981，頁 745。
⑤ 《宋遺民廣錄序》，《四照堂文集》卷一，《四庫未收書輯刊》第 5 輯第 27 册，據康熙二十二年刻本影印，北京：北京出版社，2000，頁 166。
⑥ 《書逸民傳後》，《翁山文鈔》卷八，《屈大均全集》第 3 册，頁 394。
⑦ 《勝朝粵東遺民錄跋》，《明遺民錄彙輯》，頁 1377。
⑧ 《明代千遺民詩詠後序》，《清代傳記叢刊》第 66 册，頁 9。

流傳》一文云："以'已仕'、'未仕'而類別一代之遺民，此清初作者之創意也。"[①] 卓爾堪在編輯《明遺民詩》時，特別注意到"民"的稱謂對曾經仕宦者的適用問題，因而解釋道："茲集名《遺民詩》，自顯仕以及布衣，咸曰遺民。祖《魯論》敘列逸民，虞仲國君，展禽士師與朱張、少連並稱之義也。且前人有《長留天地間集》，又有《遺民錄》，皆仕隱相見，則此亦不必區而別之。"[②] 其意識當中，"顯仕"入選的不可動搖，是來自傳載"遺民"的一貫傳統。

這種收錄範圍所體現的"遺民"實際上同傳統觀念中獨善其身的"逸民"已經有所區別，於是有人開始注意到了二者的差異。李楷在《宋遺民廣錄序》中提出："遺民非逸民也。"[③] 歸莊的分辨則更為切要：

> 凡懷道抱德不用於世者，皆謂之逸民；而遺民則惟在廢興之際，以為此前朝之所遺也……遺民之類有三：如生於漢朝，遭新莽之亂，遂終身不仕，若逢萌、向長者，遺民也；仕於漢朝，而潔身於居攝之後，若梅福、郭欽、蔣詡者，遺臣也，而既不復仕，則亦遺民也；孫奮、郅惲、郭憲、桓榮諸人，皆顯於東京矣，而亦錄之者，以其不仕莽朝，則亦漢之遺民也。徐稚、姜肱之倫，高士之最著者，以不在廢興之

① 《清初詩文與士人交遊考》，頁 8。
② 《遺民詩凡例》，《明遺民詩》，北京：中華書局，1961，頁 3。
③ 李楷《宋遺民廣錄序》，《河濱文選》卷四，《河濱遺集》，轉引自潘承玉《清初詩壇：卓爾堪與〈遺民詩〉研究》，頁 204。

際，故皆不錄；魏晉以下，以此類推。故遺民之稱，視其一時之去就，而不繫乎終身之顯晦，所以與孔子之表逸民，皇甫謐之傳高士，微有不同者也①。

這段話揭示了“遺”、“逸”兩種人群的三個不同特徵：一是時間，與“逸民”可能產生於各種歷史時期不同，“遺民”衹是“廢興之際”的特殊現象；二是仕宦經歷，他以兩漢之際為例，說明“遺民之稱，視其一時之去就，而不繫乎終身之顯晦”；在這兩個特徵背後隱藏着的第三個特徵就是“遺”、“逸”的本質差異：“逸民”的棄世高蹈出於思想性情等個人原因，而“遺民”卻決定於他對故朝、新朝的政治立場。遺民不是“不用於世者”，他們的遺世，毋寧說是一種反抗。身為遺民的歸莊在別處也明確表達了自己與“逸民”的志向有別，他說：“人人為逸民，誰與濟時艱？上天生我才，與世良有關，丘壑豈不適，其如念痌瘝。”②

二、“遺民意識”作為精神取向

“遺”、“逸”的分辨實際提出了一個標準：在“不仕”的行為之中，需要有“遺民意識”的支撐，纔夠“遺民身份”確認的必要條件。

當國變之時，通過拋棄儒生身份表示“不仕”的行為，往往

① 《歷代遺民錄序》，《歸莊集》卷三，頁170。
② 《古意》十三首之七，《歸莊集》卷一，頁130。

會被認為是表明政治傾向，而其人的道德水準也通常因此而獲得認可。但這種行為的實際動機更加複雜，非身處其時者不易瞭解。不過，明遺民中已有人對此留心。歸莊云：

> 顧謂今之棄諸生不為者，皆名節、廉恥之士乎？則又不可無辨。蓋有久為諸生，淹抑無聞，年齒遲暮者；有本不能文，以賄賂請託，得青其矜而嘗慮失之者，亦於此時謝去。得託此美名，人誰許之①？

這種"魚目混珠"的現象，在清初遺民資料的編選過程中，也被一些眼光敏銳者所認識。萬斯同專為李長科《宋遺民廣錄》作了《訂誤》一篇，一項重要的工作就是指出了一些雖不仕元卻"不夠資格"的混入遺民群體者，如文及翁、趙溍：

> 文及翁為僉書樞密院事，元兵過江南，諷臺臣劾己章未上，先出關遁，此不忠之臣，安得稱遺民？
>
> 趙溍為沿江制置大使，元兵未至，先棄城遁，此誤國之賊，安得稱遺民？

二者被摒的理由涉及其政治上的不忠誠，而在萬斯同看來，遺民的"不仕"應出於對故國的堅貞。再如梁棟、羅椅：

① 《族祖元祉暨陳碩人雙壽序》，《歸莊集》卷三，頁 243。

> 梁棟已見程敏政《宋遺民錄》，考周密《癸辛雜誌》，其人實無足取。……棟以魚羹不及致人於獄，又以求依道觀大罵致訟，可謂澹泊自怡、無求人世乎？敏政既失之於前，此錄復仍之於後，過矣。
>
> 羅椅……為人狂蕩詭誕，偽為寠子以欺世。雖有詩名，人皆薄之。……其醜行不可殫述，其不仕也，特元人不用耳，豈果石隱者流哉[①]？

這裏把"個人品德"與"遺民身份"聯繫起來，亦有緣故。遺民的身份選擇首先乃是出於自我的道德要求，萬斯同實際上隱而不露地做了一個推論：非"澹泊自怡、無求人世"者，缺乏做遺民的基本道德素質，就很難堅守志節；"其不仕也，特元人不用耳"。他們在"不仕"這個行為上看起來雖然貌似遺民，但究其精神實質，卻與遺民遠別天壤。這個推論在邏輯上並不能完全站住腳，但符合歷史經驗中的大致情況。

李長科的《廣宋遺民錄》在清初流傳較廣，如錢謙益、王猷定、毛晉、李楷、李應機、黃容等皆得寓目，以其"間有舛誤，識者病之"[②]。黃容與李應機均有意於纂輯明遺民事跡者，黃容康熙四十二年輯成《明遺民錄》十卷，為現存最早的明代遺民錄。在其輯錄過程中，李應機不僅以所輯遺民資料全部相贈，而且提出若干意見，其中有云：

---

① 均見萬斯同《宋遺民廣錄訂誤》，《石園文集》卷八，王德毅等編《叢書集成續編》第155冊影印《四明叢書》本，臺北：新文豐出版公司，1989，頁128—129。

② 黃容《明遺民錄自序》，《明遺民錄彙輯》附錄，頁1361。

冒附賈豎子，不得列也；有遺行，不可列也。介兩可之間，宜汰也。平平無奇，列之不勝列也。有至性，雖無文采必列。抱遺經而詠先生必列。寫《離騷》、歌《正氣》，悲愁自放於山巔水涯之間者必列。而寬其途者，則客遊之名士，與遁世之高僧，亦勢所不得不然也①。

此“四不列”、“四必列”，指向的是不仕者於行事中所體現出的“遺民意識”之有無強弱。首條“冒附賈豎子，不得列也”則直接針對那些雖入清未仕，卻未必能體現遺民的政治立場與道德訴求之人。卓爾堪在編選《明遺民詩》時，也得到過相似而更為細密的意見。李驎（1634−1740）《虬峰文集》有《復卓鹿墟》書，結合清初社會的現實情形說：

順治初年用人，俱照先朝仕籍，凡有罷職不為清議所容者，概不錄用，則其人非不欲仕也，欲仕而不得耳，安得冒稱遺民？他若明季末科進士，被舉入京不得，斥歸者甚多，舉人屢上公車不第者亦甚多，皆不得冒稱遺民混入。所當細細訪問，務求確實②。

易代之初的未仕者中，這些人的數量恐怕不少，數十年後的選錄

① 李應機致黃容書，轉引自謝正光《清初詩文與士人交遊考》，頁 20。

② 李驎《復卓鹿墟》，《虬峰文集》卷一七，《四庫禁燬書叢刊》集部 131 册，北京：北京出版社，2000，頁 552。

遺民者已不能盡知其底細。"遺民身份"的判斷，在"不仕"的前提下，實有賴於編選者對其人精神指向的"細細訪問，務求確實"。

當代的研究者也有不少注意到這個問題。牟復禮（Frederick W. Mote）認為，易代之際的隱逸可以分為兩種情況：一種為義務隱逸（compulsory eremitism），是出於對已亡之朝的責任感，或出於忠誠，終身將自己與傾亡了的王朝捆在一起。（One of these I will call "compulsory" eremitism. It was imposed as a moral duty in the name of *chung*, or loyalty, and theoretically it was binding on all servitors of a fallen dynasty.）第二種是自願隱逸（voluntary eremitism），此種隱逸可溯源於早期的儒家思想。（The second I shall call "voluntary" eremitism. It has valid roots in the thought of early Confucianism.）① 方勇博士在其《南宋遺民詩人群體研究》導言中亦指出："僅僅以是否出仕新朝作為惟一的衡量標準，顯然是失之籠統和武斷的。……那些為故宋所遺，雖未出仕而心存干進、獻媚新朝者，必須斥之於遺民之外。"② 還有人指出："一些人在明末時已隱居不仕，在清初卻也被列為忠於明的隱士。"（Some men who justified as loyalty to the preceding dynasty their refusal to serve the Manchus had

① Mote, Frederick W. "Confucian Eremitism in the Yuan Period", in Arthur F. Wright (ed.), *The Confucian Persuasion*, Stanford: Stanford University Press, 1960, pp. 202–240.

② 《南宋遺民詩人群體研究》，北京：人民出版社，2000，頁3、5。

already declined to hold office in the last years of the Ming.)①

或許亦有類似的考慮，謝正光教授強調遺民當為“有一事足記、而能直接或間接表現其政治原則與立場者也”②。他在定義遺民時所使用之“拒仕”也較普通使用的“不仕”更強調對象的主觀意願。張兵博士在其《遺民與遺民詩之流變》一文中，對遺民的界說亦云：“作為遺民，其內心深處必須懷有較強烈的遺民意識。”③

“拒仕”之所以成為判斷遺民身份的基本條件，無非是由於對於士人來說，其行為本身就是政治立場的體現。“遺民”群體的特殊之處，就在於其政治立場中所體現的倫理傳統與道德規範，這一精神取向的展現有時能夠獨立成為“遺民身份”的判斷標準。

僧道、雜役、女子的入選便可以體現這一點。這些人物本無出仕的可能，而且在史傳當中通常也很少與士人並肩，但易代之際的特殊身份意識使他們獲得了這樣的可能性。

方外之人，歷來為正統儒家修史者所排斥，或不錄、或錄而另標節目。作為群體來說，他們與士人既有聯繫更有很大區別。然而在明清之際，或表示對剃髮令的反抗，或逃避清廷的網羅，遁跡方外的遺民甚多。將其列入遺民的範圍之內，在當時或後世，幾乎都已成為共識。邵廷采《明遺民所知傳自序》還特意辯白道：“至明之季年，故臣莊士往往避於浮屠，以貞厥志，非是

① Peterson, Willard J. “The Life of Ku Yen-wu”, part 1&2, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 28 (1968), p. 144.

② 謝正光《明遺民傳記資料索隱》敘例，頁 10。

③ 《西北師大學報》(社科版) 1998 年 7 月第 4 期。

則有出而仕矣。僧之中多遺民，自明季始也。"[①]

一般史籍列傳之部，多傳當世影響甚大者，或以仕宦，或以功業，或以參與重大事件，或以學術，或以文藝，統而言之，大體皆聲名卓著者。"遺民"卻標置了一個新的觀念：不論其人其他行事如何，凡此"一節"樹立，皆值得千古不朽。西亭凌雪《南天痕·隱逸傳論》曰："其或晦跡肥遁，潛山澤、混緇素，高風峻節，邈不可追，而行事泯沒；然其不負所事，西山義士之風尚在也。"[②] 甚至於往往被傳著者忽略的工商傭匠，也得以入選，如"湯氏傭"（《皇明遺民傳》卷七）、"賣菜傭"（孫靜菴《明遺民錄》卷四六）。而名字已湮沒，衹流傳其事者亦為記載，如"活死人"（《皇明遺民傳》卷七，孫靜菴《明遺民傳》卷四五）、"施神仙"（《明季滇南遺民錄》卷上）、"喚鐵道人"（黃容《明遺民錄》卷一〇）。張其淦《明代千遺民詩詠》凡例特別說明："裁縫錫畛賣菜傭皆工商之類，均有詩詠。"[③] 女性一嚮衹能入"列女傳"，此時也和男子並列於遺民行列。總之，"一言一行具故國之思者，即入之"[④]，也就是說，衹要能體現遺民精神，以往區分人群的標準皆可以打破。

有了"不仕"與"遺民意識"兩條標準，遺民的概念基本可以確定下來了。然而，真正深入到歷史語境中去卻會發現，還有不少問題沒有解決。

---

① 《思復堂文集》卷三，杭州：浙江古籍出版社，1987，頁212。

② 《南天痕》卷一九，《臺灣文獻叢刊》第76種，臺北：大通書局，1987，頁329。

③ 《清代傳記叢刊》第66册，頁13。

④ 孟森《皇明遺民傳序》，《明遺民錄彙輯》，頁1362。

第二節　“蓋棺定論”與“人生階段”：身份判斷中的爭議

曾經在新朝有過出仕或應試經歷者能否被當做遺民看待，是遺民資料編選與遺民現象研究中一個爭議頗大的問題。

一、“反復”者的不同遭際

呂留良是這種爭論當中的一個代表人物。呂留良（1629－1683），字莊生，一字用晦，號晚村，浙江人。生於崇禎二年（1629），明亡時僅16歲。順治十年應試為邑諸生，後漸與遺民交往，翻然有悔意；作詩文，多流連往復於宋末明末遺民事跡。康熙五年（1666）終於棄去生員名籍，康熙十七年（1678）抗拒博學鴻詞科的徵召，兩年後浙省又以隱逸薦舉，於是剪髮著僧服以明志①。

遺民資料的輯錄者中，孫靜菴《明遺民錄》、鄧之誠《清詩紀事初編》、錢仲聯《清詩紀事・明遺民卷》、謝正光《明遺民傳記資料索隱》將其收錄為遺民，並且都在傳記中標明其應試經歷。其他如卓爾堪《明遺民詩》、黃容《明遺民錄》、邵廷采《明

① 參見呂葆中《先君行略》，《呂晚村先生文集》附錄，《四庫禁燬書叢刊》集部148冊，影印南開大學圖書館藏清雍正三年天蓋樓刻本，北京：北京出版社，2000，頁624。

遺民所知傳》、闕名朝鮮人《皇明遺民傳》、陳去病《明遺民錄》、張其淦《明代千遺民詩詠》均不錄。

呂留良在清初聲名甚著，與當時遺民如黃宗羲、魏禧、孫爽、黃周星、巢鳴盛、王錫闡、王潢、王弘撰、張履祥，名士如施閏章、吳之振、陸隴其、戴枤、錢陸燦皆有往來；康熙十七年詔舉博學鴻詞，他是被薦者；從雍正朝的曾靜謀反案亦可看出他在清初一般士人中的影響；黃容《明遺民錄》卷九《沈受祺傳》、《皇明遺民傳》卷六《查雍傳》[1] 都提到過他的名號。各種遺民錄不收錄呂留良，應該不是出於忽略而是有意識地拒絕承認其遺民身份。

這當然是由於他的應試經歷，其中可能還有權力話語的影響。雍正皇帝在處理曾靜謀反一案中，寬宥曾靜而嚴懲已成枯骨的呂留良，將其定格為反復狂悖之徒，罪名發佈天下，鞭其屍，戮其子孫門徒，流放其後人家屬，禁毀其著作。定罪的第一條理由正是：“呂留良身為本朝諸生十餘年之久，乃始幡然易慮，忽是為明朝遺民，千古驚逆反復之人，有如是之怪誕無恥，可嗤可鄙者乎！”[2] 很難說這種說法以“上諭”的形式發佈天下會有多大的威懾力。“定案”日久，遂成“定論”，為天下後世普遍接受。張其淦因而在《明代千遺民詩詠》凡例中專門剔除呂留良：“是國朝生員，見雍正上諭，孫靜菴《遺民錄》誤收之。”[3] 張

---

① 《明遺民錄彙輯》頁 347、467。

② 《大義覺迷錄》卷四，《清史資料》第 4 輯，北京：中華書局，1983，頁 136。

③ 《明代千遺民詩詠》，《清代傳記叢刊》第 66 冊，頁 13。

《詠》本受“采摭龐雜，為例不醇”[①] 之譏，竟也摒之惟恐不及，無怪乎現代研究者仍然認為，“入新朝後曾一度參加科舉考試，但旋即棄去者，如清初之呂留良”[②] 是需要劃出遺民行列的。錢穆先生曾有慨於“甚矣！朝廷刑寵之足以轉天下之視聽”，以至於如全祖望之全力表彰明季遺民，“而於晚村不免隨俗”。安知數十年後，其“畢生所懇懇者”[③]，仍難於見白於世。

如果本着還原歷史人物的心路歷程、追尋其精神志趣的態度來看待呂留良，可以考察他棄去科名前後的行徑。康熙二年(1663)，呂留良作《耦耕詩》：“誰教失腳下漁磯，心跡年年處處違。雅集圖中衣帽改，黨人碑裏姓名非。苟全始信談何易，餓死今知事最微。醒便行吟埋亦可，無慚尺布裹頭歸。”[④] 詩中對以往的應試頗有悔意，“誰教失腳下漁磯，心跡年年處處違”說得很明白；他的文集、詩集均摒棄了此前的詩文，也是一個明證。他切身地意識到衣冠已改，重新將自己定位為前朝遺民，並決心承擔由此帶來的苦難，詩的後六句即表白此志。

此後呂留良的立身處世，皆無愧於最堅定的遺民。堅拒清廷徵辟的同時，他閉門村居，“四方交遊造門者，皆支扉拒之。官於浙者，雖以勢強逼之，不可得而屈辱也”[⑤]。其著述、詩文中更表現出強烈的排滿思想，如《題如此江山圖》詩云：“其為宋

① 謝正光《明遺民傳記索引》敘例，頁 10。

② 張兵《遺民與遺民詩之流變》，《西北師大學報》（社科版），1998 年 7 第 4 期。

③ 錢穆《中國近三百年學術史》，北京：商務印書館，1997，頁 82。

④ 《呂晚村詩·倀倀集》，《續修四庫全書》集部第 1411 册，據上海圖書館藏清御兒呂氏抄本影印，頁 19。

⑤ 孫靜菴《明遺民錄》卷七，《清代傳記叢刊》第 68 册，頁 141。

之南渡耶，如此江山真可恥。其為崖山以後耶？如此江山不忍視。……吾今始悟作圖意，痛哭流涕有若是。當時遺老今遺民，自非草服非金紫。如此江山偏太平，越畫繁華越愁悝。不見鄭億記私書，衹好鐵匣置井底。又不見梁棟愛作詩，庚寅受禍依其弟。以今視昔昔猶今，吞聲不用枚啣嘴。盡將皋羽西臺淚，研入丹青提筆泚。”① 這樣濃重的亡國之恨與這麼大膽直率的自我表白，無疑表明了呂留良的自我定位就是“明遺民”。此意在《次韻和黃九煙民部思古堂詩》中表現得更為明確：“躍馬誰當據要津，騎牛何處會真人？閉門甲子書亡國，闔戶男丁坐不臣。黥卒敢爭莝豆食，髡鉗未許漆室身。縱然不死冰霜下，到底難回幕北春。”②

明遺民中，似無人對呂留良的“遺民道德”提出疑義。他生前“嚴苦之節，出於至誠；而守之既久，天下亦知其素所樹立，故每能伸其志”③，黃宗羲、張履祥等人均對他的志節有所期許。黃贈詩云：“書來相訂讀書期，不是吾儕太好奇。三代之治真可復，七篇以外豈無為！雖然鼠穴車輪礙，肯放高簷帽樣卑。一個乾坤方着腳，風風雨雨不能吹。”④ 因他埋首於窮荒，以砥礪道德、致力學問為志而將其視為同道中人。而呂留良的答詩“知交砥礪還堅忍”、“後世喜傳高士跡，吾徒隱痛壯夫為”也傳達了二

① 《呂晚村詩·倀倀集》，《續修四庫全書》集部第1411冊，頁12。
② 同上，頁7。
③ 呂葆中《先君行略》，《呂晚村先生文集》附錄，《四庫禁燬書叢刊》集部第148冊，頁625。
④ 現存黃宗羲各種著述，詩文集中均不見呂留良名號，此詩題為“寄友人”，作於壬寅，正與呂留良交往密切之時，《呂晚村詩·倀倀集》有《次韻答黃太沖見寄》，次的就是此詩之韻，故友人為呂無疑。

人作為遺民之間的默契。張履祥詩則云："乾坤寥廓有吾徒，猶幸於今道未孤。"[①] 簡直就是把他當做了與自己完全一樣的守義於"乾坤寂寥"時的任道者。

如果本着維護明遺民群體"純潔性"的原則來判斷，呂留良被排除出遺民群體可以理解；然若有意於發掘清初遺民現象的複雜性，探究具體歷史情境中的種種曲折微妙，呂留良當不失為一個重要的考察對象。

其實，在清初有呂留良這樣經歷的人絕不止一個。申涵光(1619－1677)，直隸人，"弱冠名噪三輔"[②]，是各種明遺民資料彙輯者爭相收錄的對象，其傳記見存於除邵廷采《明遺民所知傳》之外的所有遺民資料彙編當中。但各家似乎都有意無意地迴避了一個事實，即申涵光曾屢次參加清廷科舉考試。衹有鄧之誠《清詩紀事初編》披露了詳情："入清後決計棄諸生入山，格於母命而止。自後屢次應試，然貢入太學，則不就，徵山林隱逸復力辭之。"[③] 參看他的兩個弟弟申涵愈、申涵盼所著《申凫盟先生年譜》，可以發現《四庫全書總目》說他是"順治中恩貢生"[④]，也確是實情。那麼，為什麼諸家遺民資料的輯錄者會將其視為遺民呢？既然康熙年間就刊刻行世的《年譜》中並未隱晦他的應試經歷，而且《總目》中也有記載，各家不可能對此全無所知。卓爾堪《明遺民詩》還見稱為"所錄皆置身枯槁，寂寞自甘之士，

① 《同趙二入山訪何商隱（汝霖）王寅旭（錫闡）呂用晦》，《楊園先生全集》卷一，北京：中華書局，2002，頁15。

② 闕名朝鮮人《皇明遺民傳》卷三，《明遺民錄彙輯》，頁120。

③ 《清詩紀事初編》卷二，上海：上海古籍出版社，1984，頁144－145。

④ 《四庫全書總目》卷一八一，頁1636。

其馳騖聲華，出處可議者，概從擯棄，取捨可謂謹嚴”[①]。如果知道這段經歷，他們又因何不能捨棄此人，反而曲為回護呢？

可能有如下一些理由。

首先，申涵光的父親申佳胤是甲申三月聽聞崇禎帝死訊後投井殉義的烈士。其事著於清初，南明弘光朝謚為“節湣”，陳子龍、夏允彝、徐石麒皆欲為其立傳，至順治十年，又為清廷謚為“端湣”。他死前遺書涵光云：“行己曰‘義’，順數曰‘命’；義不可背，命不可違。在朝、在野，無二道也……吾受國恩，誓以死報。”[②] 而申涵光為表彰父親節義，奔走泣血，孝行卓卓，名聲亦大盛於世，以至於“嘗游京師，士夫咸以一見為榮”[③]。

其次，申涵光的出試並非出自本願，而是順從母命，是於忠、孝之間的權變依違。他到了廷試階段而主動以病告歸，力辭州縣辟舉，並且拒絕了吏部尚書魏裔介的推薦，其不仕的志向實際上是頗為堅定的。時人多看重這一點，知交張蓋詩曰：“草澤賢豪盡上書，承光門外即公車。我甘漁父因衰老，唯有涵光是隱居。”[④] 鄧之誠即以此為由，雖然標明申涵光曾經參加科舉考試，也仍然將其入選於《清詩紀事初編》為明遺民而設的“前編”。

此外，申涵光的“孝行”與“隱逸”在清初還得到官方揄揚，名臣顯宦如魏象樞、魏裔介皆樂於為其延譽。其死後（康熙二十五年，1686）不久就被祀入鄉賢祠。這種官方的“德行認

① 鄧之誠《五石齋小品》，北京：北京出版社，1998，頁141－142。
② 高宇泰《雪交亭正氣錄》卷一，《臺灣文獻叢刊》第286種，頁9。
③ 陳去病《明遺民錄》，《明遺民錄彙輯》頁120－121。
④ 《清詩紀事初編》卷二，頁146。

可”在明遺民群體中的認同度暫且不論，它在整個社會輿論環境中的影響力卻最為顯著。表彰清初“高尚之士”的遺民錄，自然也就很難捨棄這樣一個對象，何況他本身又有忠義的家世與不仕的事實。

申、呂兩人遭際的不同，與這三個方面應該都有關係。是否“主動應試”這一條，當為其中最可議者。呂留良主動應試，本為無可置辯之事實，但我們在各種明遺民資料中要找出相似者也很容易。

例如陳允衡（1622－1672），江西新城人，明御史陳本子，入《明遺民詩》、黃容《明遺民錄》、《皇明遺民傳》、孫靜菴《明遺民錄》、張其淦《明代千遺民詩詠》。鄧之誠嘗見其《愛琴館集》與《勤補堂願學集》，因述其生平曰：“少從遺老遊，順治十一年甲午忽赴秋試。既而悔之，以母命為解。因刻是歲詩。以愛琴為名，言吾猶愛吾琴也，示不再出之意。未幾，即選《詩慰》以表貞固之節。”[①]

如同對申涵光，各種遺民資料亦不提陳允衡應試事，但黃容《明遺民錄》云其“遭遇世難，身為羈人。順治甲午，還章門，署‘愛琴’於旅次容膝之所，題是年篇什曰《愛琴冠吟》”[②]。似熟知陳允衡順治十年前後行跡者，則於其應試事亦當明瞭。他不以陳為“冒附”者從而摒之，使人不能不產生疑問。

陳允衡在清初享有高尚之名。他曾撰《古人幾部》，錄“明

① 《清詩紀事初編》卷二，頁 222。
② 黃容《明遺民錄》卷六，《明遺民錄彙輯》，頁 745。

哲保身之士與急流勇退之人”[1]，又選《詩慰》三集與《國雅初集》，以詩歌評選著稱當世。清初名士施閏章、王士禛等皆與之遊。錢謙益《有學集》中有《陳伯璣與程士哲有耦耕之約命畫史作圖戲賦短歌以贈》，詩云：“我今翻經皈佛成老僧，陳生代我為農何不可？吁嗟乎！南山之田蕪穢不可治，閉門種菜盍歸歟？”[2]大約正是這樣的名聲，使編選遺民資料者樂於使他入選。

較之申、陳二人，呂留良的民族意識更為強烈。這本為其遺民情緒之表現，卻為他身後之極禍埋下了隱患。雍正的定案不僅帶來慘烈禍難，更令其後半生刻苦堅守之志節難以曝白於天下。權力話語顯示出其在社會評價體系中的巨大優勢，對一般人的認識幾具決定力量。本有意於表彰士人面對強權之獨立意志的遺民資料，亦或受其影響而不覺。

再如與申涵光、張蓋齊名畿南的殷岳（1603－1670），曾在清廷有短暫的出仕經歷。據朱彝尊《殷先生墓誌銘》，清順治二年，“吏部按籍除先生知睢寧縣事，布袍皁帽騎驢至官舍。……治聲甚著。涵光遺書勸之歸，先生慨然曰：‘我豈以一官易我友哉？’遂力請上官投劾歸……仍布袍皁帽還里所居。鄉曰小砦，草屋三楹，與涵光晨夕唱和相樂也”[3]。殷岳的遭際與呂留良相似：清代各種遺民錄不收，但見存於鄧之誠《清詩紀事前編》、錢仲聯《清詩紀事·明遺民卷》與謝正光《明遺民傳記資料索

① 《四庫全書總目》卷六三，頁 565。
② 錢謙益《牧齋有學集》卷一一，頁 554。
③ 《殷先生墓誌銘》，《曝書亭集》卷七四，《四部叢刊初編》，上海：上海商務印書館，1919，頁 4b。

引》當中，而且並不避諱其出仕事。此中多少透露出當代遺民現象研究者的不同視野：人的一生定論決定於一次負面事件的評判準則有所鬆動，轉而考察其人生的大多數時間中佔主導地位的精神趨向，並作出尊重考察對象的綜合判斷。

實際上，真正身處清初現實環境中的學人亦不乏存此忠恕之心者。《明遺民詩》的作者卓爾堪雖以"甄別嚴格"著稱，卻收錄了曾入籍河南開封府學生員的潘問奇。對此，考察了潘問奇生平思想與《明遺民詩》編輯原則的潘承玉博士認為："他在未受朱明王朝好處的前提下……仍然心心念念於故國，仍然唾棄了異族功名的誘惑，用自己三十多年的後半生，把中國士人中最可貴的對自己民族國家的忠誠精神傳承了下來。"① 此為卓爾堪認可其遺民身份的前提。"諒其心而原其跡"當為他在對待與自己相交多年、彼此知心明志的友人時，特別采取的一種處理方式。

深入到清初的歷史情境中，不難發現，雖然遺民是標誌着道德操守與政治立場的一種身份，但對不少人而言，出與處有時衹在一念之間，還受到許多偶然因素的影響。一個人一生的志向也往往會發生數次改變。像呂留良和陳允衡這樣入清時還沒有確定人生目標的青年士子，最初順隨了常規的科舉之途，但在自我意識漸漸明晰之後，終於選擇了遺民的生存方式，並甘願為之捨棄現實生活中的種種誘惑。他們和那些矢志不移的遺民有所不同，但這些不同所體現的遺民群體與其他群體的相互滲透、複雜曲折的特殊心態，以及其不同遭遇所體現的社會文化心理，都是明遺

① 潘承玉《清初詩壇：卓爾堪與〈遺民詩〉研究》第四章，頁 254、257。

民現象研究中饒有意味、值得深究的題目。

二、"失身暮年"者的前後生涯

顧炎武在為朱明德《廣宋遺民錄》作序時特別強調了遺民的"晚節"，他從自己的交往經驗中談到對遺民"失節"的痛心："余嘗遊覽於山之東西、河之南北二十餘年，而其人益以不似。及問之大江以南，昔時所稱魁梧丈夫者，亦且改行換骨，學為不似之人。"因而提醒遺民錄的編撰者應當謹慎，一曰："豈無一二少知自好之士，然且改行於中道，而失身於暮年。"再曰："今諸繫姓氏於一二名人之集者，豈無一日之交而不終其節者乎？"①

的確，在清初從易代到康熙中葉的幾十年間，社會由動盪趨於平穩，滿漢之間的衝突由激烈趨於緩和，加上清廷的高壓與懷柔雙重手段，來自親友等各方面的壓力，生計的難於維持，或者個人未能盡消的名利之心，意志稍弱者對於改變了的社會風氣的適應……種種原因導致明遺民群體一直處於不斷分化的過程當中，"中道改節"、"失身暮年"確為非常普遍的現象②。

即使是閉門守節的徐枋，也關注到這個問題。他說："天下之亂，亦已十年矣。士之好氣激尚風義者，初未嘗不北首扼腕、流涕傷心也。而與時浮沉，浸淫歲月，骨鯁銷於妻子之情，志概變於菀枯之計，不三四年而嚮之處者，出已過半矣。"③ 在清初

① 《顧亭林詩文集》，頁 33。

② 關於這個問題，本書第四章第四節《清初五十年間明遺民群體之嬗變》有詳細論述。

③ 《姜如農給諫畫像序》，《居易堂集》卷五，《四部叢刊三編》，上海：上海商務印書館，1936，頁 25b。

的社會輿論大環境中，這種現象往往是譏諷的對象。《清詩紀事》輯錄的時人“一隊夷齊下首陽”詩就有四種版本，題為“艾衲居士”所著的擬話本小說《豆棚閒話》亦專撰“首陽山叔齊變節”一篇諷世。就這類“改節”者來說，他們既不如那些易代伊始即打定主意改換門庭者容易得到清廷信任；所受的道德批判亦遠過於彼——其前半生的心跡即多因此湮没。

此類人在清初人數既眾，亦不乏各個領域的佼佼者。為博學鴻詞科所網羅者，如當時“關中三李”之一的李因篤；“明史案”殉難烈士潘檉章的弟弟，後來成為顧炎武衣缽惟一傳人的潘耒；馳譽於詩壇、開創了浙西詞派並深於經學的朱彝尊，都曾是堅定的遺民信念的持有者。

如朱彝尊（1629－1709），字錫鬯，號竹垞，浙江秀水人，其曾祖朱國祚曾為禮部尚書兼武英殿大學士。明亡時朱彝尊僅十六歲，即棄士籍。有詩贈李良年云：“有策莫上說秦書，有文莫獻美新作。”[①] 里居，與朱近修、繆泳、屠爌、王翃、陳忱等過從，所交多守志遺民。順治十一年（1654），他在生活的極度艱難中自堅其志云：

> 寂寞復寂寞，四壁歸來竟何託？男兒不肯學干時，終當餓死填溝壑。布衣甘蹈東海濱，飢來乞食行負薪。不然射獵南山下，猶勝長安作貴人[②]。

① 《對酒示李十九》，《竹垞文類》卷三，《四庫全書存目叢書》集部第 248 册，影印北京圖書館藏清康熙二十一年刻增修本，濟南：齊魯書社，1997，頁 247。
② 《寂寞行》，《竹垞文類》卷三，頁 248。

順治十三年至十五年，朱彝尊客遊廣東，交遊張家珍、萬泰、陳子升、屈大均、陳恭尹等人，皆暗藏恢復之志者。回到浙江後，即與山陰祁班孫、理孫兄弟及朱士稚、陳三島、錢纘曾、魏耕等人來往密切，又與往來吳越間的屈大均唱酬不絕。時魏耕等人正與海上鄭成功聯絡，策劃收復南京的軍事行動，朱彝尊詩中也多少透露出相關信息，如：“長路烽煙驚海甸，亂山風雨暗河梁”①，“雲霧生晦冥，川嶽助吹噓。白龍未變服，胡然愁豫且”②。種種跡象表明，朱彝尊應當參與了秘密反清活動③。通海案發生後，朱彝尊外出避禍，從此流離天涯。康熙二年（1663）詠《文丞相祠》云：“尚憶文丞相，當年此誓師。計成猶轉戰，事去祇題詩。竹柏空祠屋，牲牢尚歲時，鵰誇他日恨，異代有同悲。”④ 康熙十年（1671）猶曰：“天書稠疊此山亭，往事猶傳翠輦經。莫倚危欄頻北望，十三陵樹幾曾青。”⑤

朱則傑教授在《朱彝尊研究》中將其一生劃為少年、抗清、遊幕、仕清、歸田五個時期⑥，朱彝尊仕清後的轉變本書將論於後文，但無論如何，其前半生的志節與涉險反清的事實，不能因此而抹煞。正視其生命歷程中的前後反差，劃分為不同階段來描

---

① 《留別董繼》，《竹垞文類》卷九，頁 291，據《曝書亭集》，此詩作與順治 16 年。

② 《雜詩三首》，《竹垞文類》卷二，頁 238。

③ 可參見朱則傑《朱彝尊抗清考》，《朱彝尊研究》，杭州：浙江古籍出版社，1993。

④ 《曝書亭集》卷六，頁 6a。

⑤ 《來青軒》，《竹垞文類》卷一二，頁 311。

⑥ 《朱彝尊研究》第一章。

述和評價，當為因人而施的體貼之舉。

限於體例，"惟重末路"[①]、"惟取晚節"的遺民資料不會收錄這一類改弦易轍之人，他們一般也不會被人們視為"遺民"。當代遺民研究者其實已經注意到此一現象，如趙園教授在《明清之際士大夫研究》一書第七章《時間中的遺民現象》中便論及這個問題。在遺民身份的判斷中，也有香港中文大學何冠彪教授明確表示："很多出仕清朝的讀書人並不是在明亡後便立即改節易行，例如許多著名的學者，如××等，到康熙十七年（1678）纔迫於無奈參加博學鴻詞試。因此，本文以他們一日未仕清，仍作遺民看待。"[②] 基於清初的歷史事實，明遺民群體並非固定不變之僵硬實體，而是時時處於變動不居當中。像朱彝尊一類人，就事實本身來說，曾是當時遺民群體中重要的一分子；就明遺民研究來說，排斥他這類人，不僅是掩蓋了其個人前半生的志節行事，簡化了其生命過程中的曲折經歷與複雜心態，而且明遺民群體在清初的歷史命運也得不到更深入的理解。

三、悔恨的"貳臣"："諒其心跡"的困難

更有一類生前曾自命為"遺民"，身後卻終於蓋上"貳臣"烙印者，他們的人格既不恥於眾人，其心跡則亦難表白於世。

他們曾為明臣，有食祿忠君的義務。在先朝未有功名者，如果出於養親等需要出仕新朝，是比較容易被原諒的。而既為人

① 卓爾堪《遺民詩凡例》，《明遺民詩》，頁 3。

② 何冠彪《論明遺民之出處》注 2，《明末清初學術思想研究》，臺北：學生書局，1991，頁 105。

臣，當守君臣之義，卻是普遍認可的道德規範，無論降清者本人或大眾輿論，都無法避免其影響。

最突出的例子，當然要屬錢謙益。錢謙益降清的過程與動機，學界討論很多，此不贅[①]。他仕清的時間不到一年，但此事給他帶來了強烈的痛苦、悔恨以及一生無法洗淨的屈辱。輿論對他的譏刺多見於野史筆記津津樂道的軼事傳聞，其中不乏誇張醜化，如侯方域所見《練貞吉日記》中所記之事：

> 有先朝鉅公……嘗遊虎丘，其為衣去領而闊袖，一士前揖，問何也？鉅公曰：“去領，今朝法服；闊袖者，吾習於先朝久，聊以為便耳。”士謬為改容曰：“公真可謂兩朝領袖矣！”[②]

這個故事在清初流傳甚廣，但從其所記之事來看，卻多半出於杜撰者的嘲弄，錢謙益何至狂悖昏庸如此？新舊朝的差異原本是他心頭的隱痛，滿漢服飾也是當時的敏感問題，避之惟恐不及，怎麼可能公然以此招搖？倒是《柳南續筆》中的記載可能更接近他的心態：

> 一日，舟次白龍潭，諸名士方群趨迓之，天石（遺民金

---

① 可參見鄔烈波《錢謙益心態與文學思想研究》第三章，南開大學 2003 年古代文學博士論文。

② 侯方域《書練貞吉日記後》，《侯方域集校箋》，鄭州：中州古籍出版社，1992，頁 459。

是瀛）忽投一詩云："畫舫滄江載酒行，山川滿目不勝情。朝元一閉千官散，無復尚書舊履聲。"宗伯得詩默然，即日解維去①。

面對羞辱，錢謙益衹能選擇沉默，為了避免招致更多的攻擊，同時也困擾於自身的悔恨，他甚至不作文字。

甲申三月以後，誓斷筆墨，士友過從，絕口不及文事②。

余自劫灰之後，不復作詩。見他人詩，不忍竟讀③。

實際上，他的絕意文字並非始於甲申，而是在乙酉降清之後。在錢謙益留下的文字中，唯獨難於找到他仕清期間的筆墨。對於自己的失節，他曾多次表達深切的悔意，如：

若謙益視息餘生，奄奄垂斃，惟忍死盼望鑾輿拜見孝陵之後，槃水加劍，席槁自裁④。

又如：

---

① 《柳南續筆》卷四，北京：中華書局，1983，頁 202。

② 錢謙益《牧齋雜著》，《錢牧齋全集》，上海：上海古籍出版社，2003，頁 676。

③ 錢謙益《胡致果詩序》，《牧齋有學集》卷一八，頁 801。

④ 《報中興機會疏》，《瞿式耜集》卷一，上海：上海古籍出版社，1981，頁 105。

覆杯池畔忍重過，欲哭其如淚盡何！故鬼視今真恨晚，餘生較死不爭多①。

他重新開始作詩文，是在順治四年因反清事入獄以後；順治五年，他又因黃毓祺案牽連入獄。這一次，遺民故老如林古度、盛集陶等紛紛投詩慰問，給了錢謙益極大的安慰，讓他感到自己終於不再是故國遺民鄙棄的對象了。多年後回憶起這一段往事，他還清楚地記得當時的心情：

頌繫金陵憶判年，乳山道士（林古度）日周旋。國從漫指龍門在，東縛真愁虎穴連。桃葉春流亡國恨，槐花秋踏故宮煙。於今敢下新亭淚，且為交遊一泫然②。

他是真正感到從此以後可以放言故國悲思而且能夠得到同情了，“於今敢下新亭淚”標誌了錢謙益自我定位的轉換——通過兩次瀕死的考驗，他覺得自己已經完成了從失節降臣到抗清志士的轉變，而且，這一轉變也得到了遺民群體中部分成員的認可③。

錢謙益在順治年間的秘密反清活動，經陳寅恪先生揭出，如今已成為學界公認的事實。他與各種抗清力量如魯王、永曆政權、鄭成功等都保持着聯繫；通過籌助軍費、消息聯絡與策反清

---

① 《牧齋有學集》卷一，《再次茂之他字韻》，頁 21。
② 《病榻消寒雜詠四十六首》第十七，錢謙益《牧齋有學集》卷一三，頁 650。
③ 關於錢謙益從絕意文字到恢復寫作的部分內容，可參見丁功誼《錢謙益文學思想研究》第三章第一節（上海：上海古籍出版社，2006）。因丁文敘述較詳，故此從略。

軍中漢人將領等方式積極參與反清活動。永曆朝吏部左侍郎東閣大學士瞿式耜認為“謙益身在虜中，未嘗須臾不念本朝，而規劃形勢，瞭如指掌，綽有成算”①。在政治立場上，可以說錢謙益已從一個搖擺的“貳臣”站到了清廷的對立面。

大約從順治五年得到遺民朋友的認可開始，易代滄桑成為錢謙益詩文的中心主題；“明遺民”，也成為他的自我身份定位，隨處表現於行文語氣中。如《書夏五集後示河東君》：

> 帽檐欹側漉囊新，乞食吹簫笑此身。南國今年仍甲子，西臺昔日亦庚寅（原注：皋羽西臺慟哭亦庚寅歲也）。聞雞伴侶知誰是，畫虎英雄恐未眞。詩卷叢殘芒角在，綠牕剪燭與君論②。

“帽檐欹側漉囊新”狀國變後狂放之情，用陶潛事。“乞食吹簫笑此身”寫復仇之志，用伍子胥事。錢曾注云：“伍子胥橐載而出昭關，夜行晝伏，無以糊其口，鼓腹吹簫，乞食於吳市。”陳寅恪案：“寓復明之意。”“南國今年仍甲子，西臺昔日亦庚寅”除了暗喻南方永曆正朔猶存外，也用宋遺民謝翺西臺慟哭事寫今日亡國之痛。“聞雞伴侶知誰是”用祖逖、劉琨聞雞起舞事，《晉書·祖逖傳》云：“（祖逖）與司空劉琨俱為司州主簿，情好綢繆，共被同寢。中夜聞荒雞鳴，蹴琨覺曰：‘此非惡聲也。’因起

---

① 《瞿式耜集》卷一，頁 105。
② 《牧齋有學集》卷三，頁 111。

舞。”[1] 祖、劉於晉室南遷之後，皆以恢復為事業，此處被用來隱喻復明活動。下句“畫虎英雄恐未眞”用伏波將軍馬援誡姪書中“畫虎不成反類狗”語。時錢謙益意圖策反金華總兵馬進寶，故陳寅恪先生指為“蓋疑馬進寶之不可恃也”[2]。此詩為錢謙益庚寅（順治七年，1650）《夏五集》壓卷之作，可視為一年之自我總結。情志所在，不出“守志”與“恢復”兩端，其自命為遺民，庶幾可見。

錢謙益在明朝本為東林鉅子，聲名藉甚，雖然在降清一事上大節有虧，但其反清實跡與表白之言仍然在遺民圈子中得到了認同，越來越多的遺民開始接納他。他參與了幾次大型的明遺民群體集會，並以他的耆舊遺老身份得到了廣泛的尊重。

如蘇州張氏假我堂文宴。據錢謙益《冬夜假我堂文宴詩序》，參與者有吳江朱鶴齡、袁駿，昆山歸莊，嘉定侯泓[3]，長洲金俊明、葉襄、徐晟、陳三島，堂之主人張奕。

集會的緣起，錢謙益說是“山崩鐘應，國有人焉。於是淥水名園，明燈宵集，金閶諸彥，秉燭夜譚，相與惻愴窮塵，留連永夕”，朱鶴齡稱為“孤館風悽，嚴城柝靜，悵雲巒之非故，悲草木之變衰”。這次文會吟詠的主題實為故國滄桑。

錢謙益首唱二首，其中之一云：

歲晚顛毛共惜餘，明燈促席坐前除。風煙極目無金虎，

① 《晉書》卷六二，頁 1694。
② 《柳如是別傳》第五章，北京：三聯書店，2001，頁 1054。
③ 原書作汸，從校記“瞿鈔本”作泓。案：侯汸字紀原，侯泓字研德。

> 霜露關心有玉魚。草殺綠蕪悲故國，花殘紅燭感靈胥。文章忝竊誠何補，慚愧荒郊老荷鋤①。

“金虎”意“日”，用梁劉孝綽《望月有所思詩》：“玉羊東北上，金虎西南昃。”② 以“日”的意象作為朱明王朝的代稱，是清初詩人的慣常用法③。“風煙極目無金虎”或指南明抗清事業的低迷狀態。“玉魚”代魯王，玉魚為親王珮飾，宋元豐中造以賜嘉、岐二王，以後遂為親王故事。魯王漂泊海上，用“玉魚”代之，正相宜。靈胥，《文選》左思《吳都賦》：“習御長風，狎翫靈胥。”李善注曰：“靈胥，伍子胥神也。”④ 綜觀全詩，大抵寄託復明之志。而與會者陳三島、《贈陳鶴客兼懷朱朗詣》所及之朱士稚，皆與魏耕等共同策劃順治十五、十六年鄭成功長江之役者。《柳如是別傳》云：“牧齋此數年間屢至蘇州，絕非僅限於文酒清遊，實有政治活動。觀其假我堂文宴互與酬和之人，皆屬年輩較晚陰謀復明者，如歸玄恭、徐禎起等，可以推知。當時魏氏或亦曾參與此會，但以鄭延平攻南京失敗之後，清廷追究主謀，魏氏坐死，同黨亦被捧累，後來編《有學集》者，殆因白衣之名過於顯著，遂刪去牧齋與其唱和之作耶？俟考。”⑤ 此論尚待證明。但魏耕與錢謙益的聯繫，雖不見於錢謙益文字，卻可考證於

---

① 錢謙益《分得魚字二首》，《牧齋有學集》卷五，頁 215。

② 逯欽立《先秦漢魏晉南北朝詩·梁詩》卷一六，北京：中華書局，1983，頁 1838－1839。

③ 參見朱則傑《清代詩歌中的一組特殊意象》，《學術研究》1994 年第 6 期。

④ 《文選》卷五，上海：上海古籍出版社，1986，頁 227。

⑤ 《柳如是別傳》第五章，頁 1095－1096。

魏耕所存之詩。《雪翁詩集》卷四有《上宗伯錢謙益》，末二句云：“近日相逢借片顏，願邀一榻白雲間。”[①] 則二人不但相識，且曾會面。魏耕又有《自破楚門別王庭璧、姚宗典、金俊明、張雋、葉襄、朱鶴齡、顧有孝、姜垓、徐晟、陳三島、李炳歸苕溪草堂，悵然有懷》云：“秋風餞罷習家池，綺里先生歸路遲。滿眼羈孤留異域，故鄉門巷隔軍麾。”[②] 破楚門恰在蘇州，詩中所及之葉襄、朱鶴齡、徐晟、陳三島均為假我堂文宴之成員，何時又齊聚蘇州？題中諸人多與魏耕年紀相若，“綺里先生”指誰？觀詩意與戰事相關，恐在長江之役前夕，與錢謙益詩中的“玉魚”、“靈胥”是否同有所指？

此外，雖然在《有學集》中，假我堂之會記於甲午，即順治十一年，而朱鶴齡《假我堂文宴記》卻說事在“丁酉冬日”[③]，即順治十四年年底。《有學集》經禁毀之後，版本錯綜；而朱氏文集的兩種版本，康熙年間刻本與《四庫全書》所據之“庶吉士祝堃家藏本”所記一致。錢謙益曾在鄭成功水師進軍長江期間奔走吳越，密切關注戰局。值得注意的是，如果他的參與是與山陰魏耕等遺民的“合謀”，足以說明他已經被遺民群體當做值得信賴的“同志”，而彼此之間的身份認同，也已相當穩固。

與錢謙益有交往的遺民很多，單是見於《有學集》者，除上述諸人外，尚有馮研祥、徐波、顧與治、毛晉、余懷、張可仕、

---

① 魏耕《雪翁詩集》卷四，杭州：浙江古籍出版社，1985，頁 66。

② 《雪翁詩集》卷一〇，頁 147。

③ 朱鶴齡《假我堂文宴記》，《愚菴小集》卷九，上海：上海古籍出版社，1979，影印金閶童晉之刊行本，頁 437。

陳瑚、楊補、錢肅潤、徐世溥、程邃、王時敏、顧苓、顧湄、黃翼聖、蕭士瑋、吳炎、潘檉章、梅朗三、咸默、薛寀、孫枝蔚、王猷定、方以智、黃宗羲、姜垓、閻脩齡、紀應鍾、杜濬、方文、曾燦、熊開元、金堡、石濤和尚、靈巖繼起、覺浪道盛……其中不乏涯岸特立、持節謹嚴者。與之共謀反清大事，彼此信賴依傍的，尚有沈士柱。

沈士柱（？—1659），字崑銅，蕪湖人，復社名士。順治十年（1653）曾因通李定國被清廷逮捕，順治十四年（1657）再次被逮，繫獄南京三年，終以通海罪名見殺[①]。錢謙益集中有《人日得沈崑銅書詒我滇連心紅卻寄》詩云：

> 人日緘書寄老翁，封題意與古人同。憐予味蟄黃連苦，顧子心殷朱粉紅。磨礪寸丹回白首，滌除雙碧向青銅。滇雲萬里通勾漏，職貢遙遙問乙鴻。

詩作於順治十三年（1656），時永曆君臣流離滇南，沈士柱以“滇連”見贈，其意甚明。詩中“滇雲萬里通勾漏”表明對南明政權的思慕之意。且《晉書》卷七十二《葛洪傳》云：“聞交址出丹，求為勾漏令。”[②] 與頸聯“憐予味蟄黃連苦，顧子心殷朱粉紅”及五句“磨礪寸丹回白首”照應，“丹”、“紅”即“朱”，再點思明之心。末句用《南齊書》卷七十五《顧歡傳》：“昔有鴻

① 參見李天根《爝火錄》卷二九，《臺灣文獻叢刊》第 177 種，頁 1209。
② 《晉書》卷七二，頁 1911。

飛天首，積遠難亮，越人以為鳧，楚人以為乙。人自楚、越，鴻常一耳。”[1] 亦申明與沈士柱雖然天各一方，卻共同關懷着遠在異方的南明朝廷。

還有屈大均。順治十六年初春，正當長江戰事緊要之時，屈大均持覺浪道盛書，拜謁錢謙益於吳門芙蓉莊，有《訪錢牧齋宗伯芙蓉莊作》。詩中雖然未及時事，但所云“興亡元老在”[2]，可以代表他對錢謙益的基本看法。二人均為反清活動的積極參與者，屈大均於此敏感時刻的專程拜訪，當非尋常。

錢謙益身後至乾隆中葉之評價，大抵已見於謝正光教授《探論清初詩文對錢牧齋評價之轉變》一文[3]。文中論及遺民故舊楊炤、方文等對錢謙益的態度，曰：“牧齋生前參與復明之舉，足以取代其前此之‘迎降’，而視為其一生之‘晚節’可也。”[4] 大意如陳寅恪先生所謂“恕其前此失節之愆，而嘉其後來贖罪之意”[5]。

斥責錢謙益最激烈者，莫如乾隆皇帝，丙辰三十四年(1769)敕諭曰：“錢謙益本一有才無行之人，在前明時身躋膴仕，及本朝定鼎之初，率先投順，洊陟列卿，大節有虧，實不足齒於人類……夫錢謙益果終為明朝守死不變，即以筆墨騰謗，尚在情理之中。而伊既為本朝臣僕，豈得復以從前狂吠之語列入集

---

① 《南齊書》卷七五，北京：中華書局，1972，頁 1879。
② 《訪錢牧齋宗伯芙蓉莊作》，《屈大均全集》第 1 册，頁 304。
③ 《清初詩文與士人交遊考》，頁 60—105。
④ 《清初詩文與士人交遊考》，頁 71。
⑤ 《柳如是別傳》第五章，頁 1005。

中，其意不過欲以此掩其失節之羞，尤為可鄙可恥!”[①] 一句“掩其失節之羞”，儼然以“節義道德”為手段，意將置錢謙益於萬劫不復之地。其後之標“貳臣”，毀圖籍，均昭示着對士人更為嚴密的精神統治，即要“忠”，而且要對當前主子全心全意地恭順。士人們戰戰兢兢的同時自然是加倍體貼上意，《四庫全書》編纂中的大量删改無非是學術服從於強權的結果。如梁啟超所論：

> 順、康間首開博學鴻詞以縶遺逸，乃為《貳臣傳》以辱之。晚明士氣，斫喪漸盡，及夫雍、乾，主權者以悍鷙陰險之奇才，行操縱馴擾之妙術，摭拾文字小故以興冤獄，廷辱大臣耆宿以蔑廉恥，（乾隆六十年中大學士尚侍供奉，諸大員無一人不曾遭黜辱者。）又大為《四庫提要》、《通鑒輯覽》等書，排斥道學，貶絕節義……陰託儒術芻狗之言，而一代從而迷其信。嗚呼！何意百煉鋼，化為繞指柔[②]。

以氣節為名而肆意踐踏氣節，從而塑造一代士人的奴性人格，錢謙益竟成為政治權術中一可資利用之道具！今日尚論清初歷史者，對“一生大節論定於一次失足”的危險，可不慎歟?

由於降清事實不可抹煞，將錢謙益斷然判定為“遺民”恐怕不容易使人接受。但是，就其整個一生來看，他畢竟與那些矢意

---

① 《清史列傳》卷七九，北京：中華書局，1987，頁 6577.

② 《新民說・論私德》，《梁啟超全集》第 3 卷，北京：北京出版社，1999，頁 715—716。

仕清的"貳臣"有很大區别。本節不殫繁瑣，稽考錢謙益與抗清遺民之關係，意在説明歸鄉後錢謙益的自我身份意識與明遺民群體對他的認可程度。在與清初歷史語境的對話中，將其視為一種特殊的遺民現象。

吳偉業（1609－1671）與錢謙益不同。他入清後長期家居，順治十年（1653）迫於清廷高壓而應徵入京[①]，仕清三年後歸里。吳偉業的詩文多及滄桑間事，在仕清前家居的十年裹，以遺民自處之狀每見於文字。如《言懷》：

苦留蹤跡住塵寰，學道無人且閉關。祇為魯連寧蹈海，誰云介子不焚山。枯桐半死心還直，斷石經移蘚自斑。欲就君平問消息，風波幾得釣船還[②]。

順治十年三月十九日（崇禎帝忌日），吳偉業參加了婁東遺民為崇禎皇帝舉行的祭祀活動，並留下兩首《新蒲綠》，故國悲思漫溢筆端。

白髮禪僧到講堂，衲衣錫杖拜先皇。半杯松葉長陵飯，一炷沉煙寢廟香。有恨山川空歲改，無情鶯燕又春忙。欲知遺老傷心事，月下鐘樓照萬方。

---

① 參見葉君遠《吳梅村應召仕清之際心態探微》，《清代詩壇第一家——吳梅村研究》，北京：中華書局，2002；王于飛《吳梅村生平創作考論》（浙江大學 2001 屆博士論文）認為吳梅村的出仕一方面有自身的求取仕進原因在內，另一方面也敍述了清廷對他的逼迫。

② 《吳梅村全集》卷五，上海：上海古籍出版社，1990，頁 143。

甲申龍去可悲哉，幾度東風長綠苔。擾擾十年陵谷變，寂寂七日道場開。剖肝義士沉滄海，嘗膽王孫葬劫灰。誰助老僧清夜哭，祇應猿鶴與同哀①。

雖然幾個月後，吳偉業就被迫入仕清廷，心態也發生了劇烈的變化，但以"一日未仕清，仍作遺民看待"的方法來分階段考察評價其一生行跡，亦為不少研究吳偉業個人的學者所采用之方法。實際上，他的經歷體現了清廷對明遺民群體所采取的分化政策，帶有相當的典型性，將其應用於明遺民的群體研究，更可見出遺民群體在清初的歷史變遷中所面臨之困境與所發生之遷移。

第三節　明遺民群體邊界的模糊與內部的複雜形態

一、明遺民群體邊界的模糊

根據易代之後的生死出處，學術界一般把清初的士人分為三類：一是因反抗清廷統治而殉難的；一是接受了朝代更替的現實，轉而向新王朝謀求一席之地的；一是堅持站在與清廷對立的政治立場，拒絕與之合作的。這種劃分對於明晰地把握清初士群

① 《新蒲綠》，《吳梅村全集》卷六〇，頁 1195。

的基本情況十分必要，但這衹能是一個“大致”的歸類，現實中有一些模棱兩可的情況是難於斷然以邏輯區分的，這三個群體往往有相互交錯轉化的模糊邊緣。

同一個人前後轉變立場的“晚節不終”或“迷途知返”都是常見的現象。上文已述。還有兩類人處在“仕”與“不仕”的臨界邊緣，往往使人們在判斷其身份時出現分歧。

（一）“事清”的臨界區：學官與遊幕

一類是在新朝出任學官者。如果嚴格按照“不仕”的標準，學官當然算不得遺民。但與其他官位不同的是，學官不任統治之責而行教化之事。遺民非忘世者，多數人仍期待有補於世，他們的私人講學、著述大都出於類似的動機。明遺民陸世儀（1611—1672）認為，學官可以作為棄世遺民“救世”的折中途徑。

> 歷觀古今以來大抵經時變革，一時賢者不死於忠節，則歸於隱遯。其或去而入於空釋者，更多有之。蓋君臣之義已定，改節易操固無其事，而夙有抱負者，又不甘與齊民同老，其逃於禪說，而更為主張門庭，亦士君子不得志於時之所為也。然而聖道自此日晦，世界自此日壞矣。愚謂有天下者，若易代之後而不用勝國之遺黎故老，則賢才可惜；若用遺黎故老，而遺黎故老竟樂為新主所用，則又乖不事二君之義。於此有兩全之道，學校之職臣也，而實師也。若能如前不用品級之說，則全乎師而非臣。昔武王訪道於箕子，而箕子為之陳《洪範》。蓋道乃天下後世公共之物，不以興廢存亡而有異也。聘遺黎故老為學校之師，於新朝有益而於故老

無損，庶幾道法可嘗行於天地之間，而改革之際不至賢人盡歸放廢矣①。

在明遺民中，陸世儀是積極求用世的一位。他說："士生斯世，不能致君，亦當澤民。蓋水火之中，望救正切。"② 如果詩人因為過於執著於個人的名節而完全放棄對社會的責任，就會出現"聖道自此日晦，世界自此日壞"的結果。在此，他暗中把"時代變革"與"聖道"、"世界"區分開了，與顧炎武的"亡國"與"亡天下"之論大旨相似。遺民不僅要盡忠於舊的王朝，而且需維護文化的延續，"聖道"不絕，則世界終不致完全崩頹。以此為前提，他認為"聘遺黎故老為學校之師"，無論對新朝的文化建設，還是對遺民的道德操守來說，都是可以接受的。

他也提出了一定的條件。一是"不受爵於朝廷，不受制於上司。縣官以禮聘請講道論德，合則留，不合則去"。遺民祇是受聘於地方官員，並不是政府的職員，與之沒有從屬關係，在日常行為規範上要能夠獨立於官僚系統之外，即"受聘不受爵，受養不受祿。居於其國，自縣官及縉紳以下皆執弟子禮，見藩臬尊官不行拜跪，其往來用書策不用文移"。二是"苟非其人，道不虛行"。聘用雙方都應以文化教養為目的："特患為大臣（案：此特指遺臣）者，原無道德可風，而州縣之聘之者亦不以道，則此說

① 陸世儀《思辨錄輯要》卷二〇，《景印文淵閣四庫全書》子部第 724 册，臺北：臺灣商務印書館，1983，頁 169—170。

② 陸世儀《答徐次桓論應試書》，《論學酬答》卷三，王德毅等編《叢書集成續編》卷四一，臺北：新文豐出版公司，1989，頁 575。

一倡，又為不肖者長奔競之門耳。"① 要警惕追名逐利者以此為藉口的奔競，保證遺民行為準則的底線。

不過，這種理想狀態恐怕很難獲得。陸世儀本人就僅僅講學於書院而沒有參與官學。謝正光《明遺民錄彙輯》輯錄的九種明遺民資料中，僅孫靜菴《明遺民錄》卷三十二收錄的徐有章傳記表明其曾任清朝學官，而且是出於迫不得已："明亡，有章父為人所持，度不免，就注廣東瓊州府某縣教諭，寓書於兄，以妻子為脫。"② 即使如此，他的兄長依然視之為變節，在盛怒之下說出"生無相見"的決絕之言。可見，在一般人心目中學官與普通官員的仕清並無本質的區別。在宋代遺民錄中收入的部分學官，如戴表元、仇遠、汪夢斗，也被治史謹嚴的萬斯同在《宋遺民廣錄辨誤》中剔除了。

見收於《皇明遺民傳》卷二的王岱，入清後曾擔任教諭、學正、教授，其《了菴集》③ 中也有表露黍離滄桑之感的作品。黃容《明遺民錄》卷三《郭都賢傳》中提到他說："湘潭王山長（王岱字山長），才氣俯視一世，著《了菴集》，與天門交，書劄往還。山長本孝廉，繼為遺民，其《溪上草堂詩集》，奔走人士，一日徧天下。"④ 這似乎可以算一個特例。但謝正光教授據《湘潭縣誌》考訂，他曾"屢赴公車不第"。而觀其詩文集，多有"公車蹉跎百出"之歎，並未以遺民的行為準則自律。王岱實為

① 陸世儀《思辨錄輯要》卷二〇，頁 170。
② 孫靜菴《明遺民錄》卷三二，《清代傳記叢刊》第 68 册，頁 495。
③ 《了菴文集》，《四庫全書存目叢書》集部 199 册，影印康熙四年刻本；《了菴詩集》，《四庫禁燬書叢刊》集部 91 册，影印清乾隆刻本。
④ 《明遺民錄彙輯》，頁 721。

易代之際有遺民情緒而沒有自我定位爲遺民者，黃容《明遺民錄》與《皇明遺民傳》的記載確屬失察。

上引陸世儀之言，發生於他和弟子對當世士人出處問題的探討中，並不是没有現實針對的空談。在易代之際，這樣一種生存方式對士人來說既可解決生計之難，免除差役之苦，又可使用世之心落到實處，如果再能與官方保持疏離，實在是最理想不過的。方勇《南宋遺民詩人群體研究》第四章就稱宋遺民有“隱於學官型”。明遺民中是否也有類似者，他們的心態究竟與其他人有哪些一致又有哪些微妙區别？這尚待材料的梳理，或可使之明晰。

還有一類是不直接仕清，但寄身於清朝官員幕府中者。作為維持生計、影響時局的一種有效手段，明遺民“遊幕”的現象相當普遍[①]。

“遊幕”介於仕隱之間，不像入仕那樣直接代表政治立場的喪失，因而有不少以“遺民”自命的士人藉以養家糊口，如陸元輔（1617—1691）。

> （陸元輔甲申後）脫去博士弟子籍，分將潛深伏奥以布衣老矣，而當世大人先生以其經師，必欲致之。先生念前朝未有祿仕，出亦無害，而以貧故糊口四方，亦非不義之粟，

① 參見謝正光《清初貳臣曹溶及其“遺民門客”》，《清初詩文與士人交遊考》，第222—301頁；尚小明《學人遊幕與清代學術》第一、二章，北京：社會科學文獻出版社，1999。

故以禮來聘者，先生不之拒[1]。

一些著名的遺民如陸世儀、陳確、萬泰、萬斯同、王弘撰、邱維屏、曾燦、談遷、查繼佐、屈大均、杜濬……都有遊幕的經歷，入幕似也未成為影響其“遺民身份”的因素。

但這又是在間接地食清人之祿，由此似乎成了“遺民道德”的污點，受到不少詬病。黃宗羲說：“屈指危亡事，始一時名存身喪者，固不讓於宋，而慨然記甲子、蹈東海之人，未幾已懷鉛槧入貴人之幕矣。”[2] 呂留良話裏則有鄙夷的意味：“今日之遺民，為要路謁客以呈身，或捉刀懷槧，為幕府之師賓。”[3] 朱彝尊就是這些遊幕者中的一員，他雖出身顯赫，但戰亂之後家道已經敗落，在康熙十七年舉博學鴻詞之前，朱彝尊謀生的主要手段就是入幕為賓。儘管出於無奈，這種生涯還是給他帶來了羞恥感。他說：“僕頻年以來，馳逐萬里，歷遊貴人之幕，豈非飢渴害之哉？每一念及，志已降矣，尚得謂身不辱哉？”[4]

遺民為保持節操堅不肯入幕的例子也不鮮見，比如方文(1612—1696)。方文籍隸桐城方氏，按年輩算是方以智的從叔。他在清初以詩人著稱，其《嵞山集》見稱於錢謙益、施閏章、王士禛等人。安徽太湖縣令李世洽（字溉林）曾邀請他入幕，方文

---

① 張雲章《陸先生元輔墓誌銘》，《碑傳集》卷一三〇，臺北：文海出版社，1980，頁 6193—6194。

② 《陸汝和七十壽序》，《黃宗羲全集》第 10 册，杭州：浙江古籍出版社，2005，頁 678。

③ 《祭錢子與文》，《呂晚村先生文集》卷六，《四庫禁燬書叢刊》集部第 148 册，頁 608。

④ 朱彝尊《報周青士書》，《竹垞文類》卷二〇，頁 371。

婉言拒絕了。其《寄李溉林明府》云：

> 南方有佳人，卜居在秋壑。白日長苦飢，上山采薇藿。當其年少時，顏色桃花若，鄰里爭相求，不肯苟然諾。欲擇千古士，始遂百年約。以此竟蹉跎，歲月忽已索。況遭兵火亂，家室盜所掠，流離山谷間，依人習耕作。誓以處子終，不復通媒妁。使君東方來，光輝爍城郭。遣使與之言，願得充幃幕。為我謝使君，此意諒不薄。顧我非盛年，容華久凋落。君即不我棄，寧無自愧怍。日暮下山路，西風吹敗籜。不及雙飛燕，銜泥巢君閣[①]。

李世洽曾在方文困頓中慷慨解囊，方文也深感其恩義，詩云“知君念我意，與我思君同，三月楊柳花，飄飛各西東。何時重會合，轉似夢魂中”[②]，二人情意之洽切由此可見。此詩中他自擬“幽人”，“誓以處子終，不復通媒妁”，表明了他不肯入幕是為了堅守遺民之志，不願自己的節操有一點瑕疵。

因貧困，方文一生中絕大多數時間都謀食他鄉，曾經授徒、賣卜、變賣什物為生，到了最困窘之時，也曾屢屢干謁於富貴者

① 《寄李溉林明府》，《嵞山集》，頁 52。
② 《夢崔正誼、李溉林二明府見訪談笑竟夜，醒而有作》，《嵞山集》，頁 85。

之門[①]，但即使接受饋贈，承擔“乞食”之譏，也不肯投身幕府，獲得較為安穩的生活保障。在方文眼裏，“入幕”實已瀕臨“遺民道德”的最後底線。

持這種看法的人應該還有不少，甚至也有人把“入幕”視為失節之途，並以之為判斷遺民身份的一個標準，最典型者莫如江西“寧都三魏”在出處選擇時的表現。

魏氏一家均以遺民自律。父親魏兆鳳，甲申國變後“率諸子號哭，竟日不食”，“後二年，走匿山中，剪髮為頭陀；嘗自置惡棺，誡諸子曰：‘我死，以此殮我！’諸子變色逡巡，天民曰：‘先帝後視此何如？我死不得有成禮，毋帛衣，毋書銘旌，毋受弔。’”[②] 這是一個忠於故君的意識非常強烈、性情又相當堅毅果決的遺民，而且他對自己的子孫也有這方面的要求。據魏禧記錄：

> 丁亥，邑新令至，徵君（魏兆鳳）召諸子曰：“汝輩云何？”禧率爾對曰：“甲申哭臨之言猶在也，禧又善病，願奉父母以隱。”徵君曰：“可。”禮對曰：“願從叔兄後。”……徵君曰：“可。”伯兄逡巡對曰：“長子責在宗祉，祥其出

① 其《四令君詩序》記錄甚詳：“乙酉之變，予避兵吳江一載，衣食垂盡，不得已，索負於常州判某，某不為禮，困益甚。適新令張環生來，有稱予姓名者，君欣然要入其署厚餉之……戊子冬，病困白下，計無所出，友人邢孟貞言其邑令崔正誼數聞予，盍往謁之。不得已附孟貞舟至高淳。已除夕矣，崔聞予至，趨駕見，枉握手殷殷道十五年相慕之意。明年為予治裝甚厚……予遊楚，過太湖，湖令李溉林一見如舊歡，自是書問不絕。”（方文《嵞山集》，頁 61）

② 楊文彩《魏徵君傳》，《寧都三魏全集》卷首，《四庫禁燬書叢刊》集部第 4 冊，據清道光二十五年寧都謝庭綬紱園書塾重刻本影印，頁 6—7。

乎?”於是二弟居奉父母，伯兄獨身出[1]。

若論政治立場與道德操守，這個家庭的所有成員應該都没有疑慮，甚至於第三代子弟，出身於明亡之後的魏世傑、魏世傚、魏世儼，也甘於世襲“遺民身份”，窮老荒丘。魏際瑞的“逡巡”，是在家族責任和個人名節之間的權衡，他最終以“祖宗祠墓、父母尸饔”之責而選擇了“出”。

然而魏際瑞實未出仕，他的所謂“出”，主要表現為擔任清廷方面大吏的幕僚。由於他的這種特殊身份，不僅使“諸隱君子暨族戚倚伯為安危者三十餘年”[2]，而且在戰亂、災荒中保全百姓不計其數。他最後在贛州總兵哲爾肯處為幕僚，前往招撫吴三桂餘黨韓大任而不幸遇害。事前家人勸他毋往不測之地，他回答道："兩兵相交，死者千萬。且吾鄉蹂躪已久，秋深冬至，民無衣被，何以為生？吾何憚此一行?”[3] 即以其“出”之行事而言，他也和衹知追逐名利的俗吏有天壤之别。

魏際瑞有濃厚的遺民情緒，其《煤山》詩痛崇禎帝之難，謂之“遺民詩”亦無不可：

聖主騎龍去不回，煤山亭上望崔嵬。我生之後逢塗炭，

---

[1] 魏禧《季弟五十述》，《魏叔子文集》卷一一，《四庫禁燬書叢刊》集部第4册，頁703。

[2] 魏禧《先伯兄墓誌銘》，《魏叔子文集》卷一八，《四庫禁燬書叢刊》集部第5册，頁239。

[3] 魏禧《祭伯兄文》，《魏叔子文集》卷一四，《四庫禁燬書叢刊》集部第5册，頁50。

開闢以來此劫灰。風入松楸天氣暝，日斜宮闕壁門垂。可憐細草年年綠，望帝無心化子規[①]。

但魏際瑞卻不敢自命為遺民，反而自承節操有損，云“雨花寂寞新亭淚，墨跡模糊舊日詩。獨與弟兄相對泣，此心千古愧夷齊”[②]。

親友們大都能夠體諒魏際瑞的苦處，弟弟魏禧云其“身居長子，責在承祧。繇是冒險入城，汙身存祀。豈惟二老之饔飧，藉茲忠養，即兩弟之身名，賴以苟全”[③]，友人陰寅賓也說“伯子之行，難於叔季；伯子之心，苦於叔季”[④]。但從這些諒語的口氣中不難看出，與他的自我意識一致，沒有人還將他作“遺民”看待。

這些邊緣狀態顯示了清初漢族士人在道德理想、生計維持與家族延續等諸多需要之間的艱難處境，對遺民現象的研究者來說，恰恰是值得探究與翫味的。

（二）“世襲”遺民的問題

明清易代之際，遺民雖然不過是部分士人的人生選擇，但這種選擇所代表的價值標準、道德觀念卻為整個社會所共同認可。

---

① 魏際瑞《煤山》，《魏伯子文集》卷八，《四庫禁燬書叢刊》集部第4册，頁183。

② 《重登燕子磯同季弟和公》，《魏伯子文集》卷八，《四庫禁燬書叢刊》集部第4册，頁188。

③ 《告玄帝文》，《魏叔子文集》卷二〇，《四庫禁燬書叢刊》集部第5册，頁279。

④ 魏禮《陰生寅賓再至翠微峰序》記錄，《魏季子文集》卷七，《四庫禁燬書叢刊》集部第5册，頁626。

即使在清廷官員的詩文中，也常常可以見到對這些“先朝耆舊”、“甘貧守節”者的敬意。通過講學、著述、文藝等方式，明遺民們散佈流播着民族情緒和故國追思、亡國痛苦等情懷。清初數十年間，積極進取、恢弘開朗的新朝氣象難得一見，倒是壓抑、悲涼、迷茫的氣氛遍佈士林。康熙中葉，曾親得皇帝賞擢的孔尚任創作了感傷情緒濃重的《桃花扇》，以表達對明代深切的悲悼，成為當時最流行的曲目。同時，史傳之部有邵廷采輯錄的《宋遺民所知傳》與《明遺民所知傳》；詩壇有卓爾堪收輯刊刻《明遺民詩》。直到乾隆朝，學者全祖望和楊鳳苞等人依然醉心於明季遺聞，以表彰忠義、發揚幽潛為事業。可以說，“遺民心態”在清初社會曾一度漫衍，並久而不絕餘音。

受其影響的後輩很多，尤其是那些遺民家庭的子弟，有些人竟把自己也歸屬於明王朝的遺留，即使他們並沒有在明取得過功名甚至有人還出生於明亡以後。因此，雖說遺民是易代時期的特殊產物，在各種遺民資料中還是收入了不少成長於清代甚至出生於清代的遺民子弟，如萬斯同、姜實節、方中通、魏世儼、魏世傚、梁份等等。

把這些對明朝沒有多少直接實感的人算作“遺民”多少顯得有些超出常理，有些學者試圖從思想實質上分辨他們與“真正”的遺民群體的區別。普林斯頓大學歷史系教授畢德勝（Peterson J. Willard）認為，有些人是因其父為抗清而亡，遂不肯出來應清之試或出仕滿清政府，這或許是以孝為先的考慮，也許不能算

是忠於明朝的行為①。

清初學者邵廷采也曾談到這個問題，他的《明遺民所知傳》裏劉汋、徐枋兩位分別是殉國的明代都御史劉宗周和少詹事徐汧之子。他在二人的傳記後面議論道：“古稱求忠臣必孝子之門，今得孝子於忠臣之門。夫移孝為忠，時順而易，體忠為孝，勢逆而難也。”② 他根據一般的看法說，兩種道德在一定條件下可以互相轉化而合一，兩人的作為恰是在“忠孝”雙重情感的要求下對人生處境的選擇。

按照邵廷采的看法，遺民與孝子可以獲得同一，而在畢德勝那裏則想要把他們區分開來。可以通過具體的對象考察來比較這兩種觀點。

在不少遺民傳記中都可以看到一個家庭兩代甚至三代同為遺民的例子，除了上文提到的寧都魏氏以外，四川新繁費經虞、費密父子，太原傅山、傅眉父子，無錫顧柔謙、顧祖禹父子，楊補、楊炤父子，太倉顧夢麟、顧湄父子，和州戴重、戴移孝父子，桐城方孔炤、方以智、方中德、方中通、方中履父子，鄞縣萬泰、萬斯年、萬斯備、萬斯昌、萬斯程、萬斯禎、萬斯選、萬斯大、萬斯同父子……年少一輩的人中間，實際年齡相差也比較

---

① Peterson, Willard J. “The Life of Ku Yen-wu”: There were those who refused to participate in the Ch’ing examinations even though they had been children in 1644. Although they had not directly served the Ming dynasty, in many instances their eremitism was the consequence of a parent’s having died for the Ming cause; such men may be arbitrarily excluded from classification as Ming loyalists since filial piety rather than loyalty to a ruling house was the primary justification for abstention from the Ch’ing government. (*Harvard Journal of Asiatic Studies*, 28 (1968), p. 144.)

② 邵廷采《思復堂文集》，頁 213。

大，比如楊炤出生於 1618 年，明亡時已經二十七歲；顧祖禹出生於 1631 年，明亡時十四歲，尚未成年；方中履生於 1638 年，明亡時不過七歲稚齡；萬斯同生於 1643 年，明亡時還未脫繈褓；而魏世傑、魏世傚、魏世儼兄弟均出生於清代。為了更有效地說明父輩的遺民生涯是否能將子弟轉化為與故明情感相通的“遺民”，本節擬就方中履、萬斯同、魏世傚略作說明。

方中履（1638－1686），字素北，安徽桐城人，方以智第三子。余英時先生《方以智晚節考》中的《方中履及其〈古今釋疑〉》一文論及其“遺民志節”，謂之“進退有節”，“善於以遺民自處”①。觀其所引方中履《亡妻張氏行略》中述隱遁之志，以遺民行為準則自律，方中履之自命為遺民殆無疑義。然而明亡時他尚未脫懵懂，哪些因素導致他做出了如此選擇呢？

父親的期許應當是原因之一。在《亡妻行略》中，方中履明確表示，祇有“送老丘壑，抱咫尺之節”，纔能“它日見先人地下，無愧遺訓”。方以智對兒子們也確實曾作如此要求，其《丁酉元旦示榭峰及三子》云：

> 薪火燒三世，皆承雪地恩。臘知梅蕊凍，春在藥王根。滴血傳碑稿，呼天塞墓門。荎薙千古味，嚼齒大家吞。

其《示兒》亦云：

① 余英時《方以智晚節考》，臺北：允晨文化實業有限公司，1986，頁 155－159。

墓門枯草亂縱橫，雪上加霜不肯行。我是廢人休學我，生當此日感無生。尚餘壁在書堪讀，莫以田荒春懶耕。古瓠連根難道古，一堆棘火一瓢烹①。

詩中勉勵三子立志苦節之意甚明。“薪火燒三世，皆承雪地恩”強調家族與明王朝的關係；“堇薤千古味，嚼齒大家吞”言以苦治心；“尚餘壁在書堪讀，莫以田荒春懶耕”則為其人生指出了不同於承平時代的另一條出路。

如此，謂方中履拒絕仕清是應父命之“孝”似無不可，但方氏三子皆才識膽略過人者，非衹知唯唯父命之輩，其人生選擇之中亦有自我人生體驗與情志的要求。這種情感一部分來自對家族道德傳統的榮譽感。方氏五世祖方法，明建文時官四川指揮使司斷事，雖不過是一名掌管刑獄的小官吏，卻於靖難之役中慨然投江自盡，後祀入南京表忠祠。鼎革之際，方氏子孫多有以“與國始終三百載，錦江斷事表忠來”② 的忠義傳統自勵者，此情亦屢見於方中履詩文。另外，祖父方孔炤是東林名臣，父親方以智為復社領袖，明亡後皆守節不仕。尤其是方以智，面臨清軍威逼時以死自誓，面臨清廷徵召時棄家為僧，遭危難無數而始終鐵骨錚錚，對方中履的人生志向當有深刻影響。

另一部分原因則來自方中履自己流離患難的人生。自九歲尋

① 二詩皆轉引自任道斌《方以智年譜》卷五，合肥：安徽教育出版社，1983，頁198。

② 方中履《編次遺集紀哀》十首之七，潘江輯《龍眠風雅續集》卷一九，《四庫禁燬書叢刊》集部第99冊，頁635。

父嶺南，方中履多年隨侍父側，其間經歷永曆政權的潰敗、清廷的逼迫。多年的苦節生涯，幾致亡家不測的"粵難"，使方中履對易代的動盪滄桑體會得格外深刻。其《難婦竹枝詞》寫被清軍擄掠的女子：

弓刀驅逐綺羅身，毳帳羊酥不敢顰。縱許金繒贖歸去，一家白骨已無人。

戈船日遠改裝難，兩袖啼痕不見乾。已識故鄉屠戮盡，逢人猶自問平安①。

透過悲苦女子的無奈憂傷，詩人的不勝悲憤之感可以想見。也許是身遭目覩了太多這樣的苦難，雖然成長於清，方中履卻很難對清朝產生認同感；而與他接觸的多是遺民前輩，追尋的多是故明往事，方中履特殊的成長環境使他與明朝的情感聯繫更為密切。他曾北尋故明遺跡，所作詩文多有黍離麥秀之悲，如《京師》：

匹馬入京師，風沙撲面吹。舊居何處是，故吏更從誰。擊筑酒難醉，聽笳淚暗垂。宛然宮闕在，轉勝黍離悲。

《煤山》：

多少興亡恨，煤山夕照斜。東還雖不果，南渡更堪嗟。

① 潘江輯《龍眠風雅續集》卷一九，頁637。

較射空秋草，登高憶翠華。時時來此地，猶有舊宫鴉[①]。

可以說，與清廷的對立、對故明的追緬等方面，方中履均不弱於一般的遺民。雖然其中有不少影響是來自父親與家庭，但很難單獨由此謂其僅爲“孝子”而非“遺民”。

萬斯同（1643－1702），字季野，浙江鄞縣人。父萬泰，明亡前為復社眉目，易代時曾參與魯王軍事，能解人急難，在遺民群體中聲望很高。黃宗羲弟宗炎因抗清被逮，泰以奇計救之。有八子，皆不凡，號稱“萬氏八龍”，斯同為季弟。

萬斯同的童年與少年時代也是在動盪中渡過，其《述舊》詩云：“我昔九齡時，慈母中道棄。此時赤日頹，腥塵匝地沸。艱難營一殯，辛苦且逃避。晝行巖壑間，夜宿豺虎際。弱兒可憐人，性命託兄弟。穴居踰三年，脫粟常不繼。重返西皋居，遂作灌園計。”[②] 其《放歌行》又說“十年不見笙歌樂，但看烽火照人衣”[③]。大約基於相似於方中履的原因，出生於明朝最後一年的萬斯同亦自視為明人。他題寫所居之“寒松齋”云：

亂餘死避世，三徑理生涯。寄目國中槿，驚心夢後笳。魂依庾嶺月，淚落杜鵑花。十載羈孤意，難尋新歲華[④]。

---

① 二詩皆見《龍眠風雅續集》卷一九，頁 631。
② 萬斯同《石園文集》卷一，頁 53。
③ 同上，頁 54。
④ 《寒松齋即事》，《石園文集》卷一，頁 57。

他似乎已完全將自己當做了亡國遺民，甚至因“野老幾人行漢臘，累臣若個操南音”① 而增添愁緒；其眼中的金陵城，也因而“衹今新恨猶難洗，那有餘情溯六朝”②。

在《逸老堂記》中，萬斯同為自己的隱遁申說道：“蓋所謂承家者，在乎立身而不在乎富貴。所謂立身者，在乎詩書禮樂而不在乎顯達。往先考訓曰：‘言顯親揚名於今日，此吾所不願。’嗚呼！莊誦其言，為子若孫者，可以知所從事矣。”③ 可以推想，他的人生志向應該同樣有來自父兄的影響。

萬斯同師從黃宗羲，博通經史，為當世公卿所重。康熙十七年（1678）詔舉博學鴻詞，為巡道許鴻勳薦舉，堅辭不就。次年清廷開明史館，斯同久已着意於明代史實，常懷先世遺跡不傳的憂慮，有言：“塗山二百九十三年之得失，竟無成書。其君相之經營創建，與有司之所奉行，學士大夫之風尚源流，今日失考，後來者何所據乎？昔吾先世四代死王事，即此非王事乎？祖不難以身殉，為其曾玄乃不能盡心網羅以備殘略，死尚可以見吾先人地下乎？”④ 他因此接受徐元文的延納，到北京參與《明史》的修撰，但采取了異於眾人的方式：“時史局中徵士例食七品俸，稱纂修官；先生請以布衣參史局，不署銜、不支俸”，“與人還往，其自署衹曰‘布衣萬斯同’，未嘗有他稱也”⑤。不難看出，

① 《秋懷》，《石園文集》卷一，頁58。
② 《寄姪貞一問金陵舊事》，《石園文集》卷一，頁60。
③ 《逸老堂記》，《石園文集》卷八，頁125。
④ 劉坊《萬季野先生行狀》記萬斯同語，《石園文集》卷首，頁42。
⑤ 李元度《萬季野先生事略》，《清朝先正事略》卷三二，《清代傳記叢刊》第193冊，頁309、311。

這是在向世人申明自己的立場，表白個人的志節，也是為堅守遺民之志作了周密的防範。但是，不管萬斯同如何采取姿態，他對清廷《明史》修撰的參與實際上已經承認了一個前提，即清廷享有書寫明代歷史的權力——清朝已經作為代興的王朝被認可了。

魏世傚（1655—?），字昭士，魏禮長子，江西寧都人。世傚自幼生長於明遺民群體當中，江西在南明政權與清軍的拉鋸戰中屢屢傷於戰火，魏禮等三兄弟就與林時益、彭士望、邱維屏等築室翠微山，躬耕自食，切劘讀書，人稱"易堂九子"，以道德、學術與文章享盛譽於清初。

在長輩們的薰陶下，魏世傚"十歲時絕功名之念"[①]，立志便不同於世俗的功名富貴。然而他出生時明已亡十一年，關於明代，關於易代之際的忠節軼事，"雖偶聞之父師，而未究其詳"[②]。他曾出遊南北，在故明遺跡的追尋中體認根柢所在，其《孝陵恭謁記》曰："免冠九頓首於殿下，悲從中來，鯁涕不下，伏地不能起。嗚呼，此吾三百年開創聖主所藏衣冠之地乎？傚何人乎，而得至於此？"[③]

然而到他成年時，清朝的統治已漸趨穩固，"亡國之恨"對於他來說究竟不那麼直接和強烈。切斷了功名之途，魏世傚如何來實現自己的人生呢？他曾隨叔父魏禧習古文，又出而結交天下名士，從其文集中保存的書信來看，他與施閏章、宋犖、韓菼、

① 《答陰寅賓書》，《魏昭士文集》卷二，《四庫禁燬書叢刊》集部第 6 册，頁 265。
② 《答張損持興國》，《魏昭士文集》卷二，頁 280。
③ 《魏昭士文集》卷六，頁 365。

徐乾學、王士禛、朱彝尊等名公鉅卿皆有交往。其言曰："才拙不甘自老牖下，志四方，習奔走，冀他日或有所成就。"[①] 他很可能期望以文章振拔於世，走一條不同於功名仕進的成就之路。

不甘自棄，名心未淨，在魏世傚這一代青年中是很容易得到諒解的。實際上與他同齡的遺民子弟大多已經待不住了，魏世傚也曾多次面臨出處之間的再度選擇的可能。一次是康熙十六年魏氏長嫡世傑去世之後，魏禧曾以擔當家族責任為由讓他出試，"初伯父伯兄以長嫡應試，為墳墓門戶計。一旦皆隕，仲父欲去大父所遺學租二百石，令遊大學"[②]。還有一次是康熙十八年長輩衰病，門戶衰落之際，"伯父、父年多衰病，復遭憂傷，精力益耗損，門戶衰落，戚友咸苦口勸導謂傚當翻然改路，希功名以自全"[③]。

然而在出處問題上，魏世傚始終非常堅定。究其原因，"易堂傳統"的守持當為主要成分。在《答彭汝誠書》中，他表達過這種情懷：

> 吾前輩九先生遠者來自千里之外，聚處一堂，以真信誠篤教子弟，挽明季澆漓之習。或出或處，各有其道，忠信篤敬以為本，朋友為姓名，視朋友之父母子弟如伯叔父母，子弟跪拜坐立一若同姓。迄五十餘年不少變故。至今易堂真誠不欺之名徧南北。是吾前輩積數十年之心思，力行以有今日

① 《答陰寅賓書》，《魏昭士文集》卷二，頁 265。
② 《析產序》，《魏昭士文集》卷三，頁 328。
③ 《答周盛際先生書》，《魏昭士文集》卷二，頁 257。

……今吾輩之守成，蓋須具創始之力，而行之如光武之再造。不然，未有不陵替者矣。吾儕俱為易堂先生子，要之，九先生之所同者心而不同者其行事。同其心者，真與誠而已矣。吾儕誠能有十之二三，足以淑身而涉世[①]。

道德的自我要求因此成為首務。在魏世傚心目中，守住易堂真氣的必要條件，“須具創始之力”，即具備與前輩相似的精神境界與道義準則。因而，雖然他對明代的一切知識都來自他人的追述，雖然他不可能具備實在切身的“亡國之恨”，魏世傚還是拒絕了任何可以出仕的理由，堅持成為一位生長於清代的“明遺民”。

這些“世襲遺民”有共同之處，即家庭父輩的影響對他們的人生選擇都起了決定性的作用；但由於年齡、身世、遭際、學術等等方面的差異，他們的“遺民心態”又是不一致的。無論是與明代的情感聯繫，還是對滄桑變換的感受，他們都有程度上的差異。這些差異大致與時間上的先後呈同階狀態。這也從一個方面反映了隨着時間流逝“遺民意識”所發生的轉變，以及“遺民群體”漸漸融合於普通士人群體的過渡過程。

明遺民群體邊界的模糊還見於其他一些方面。例如與明亡殉難者的區別。一般說，為明朝盡忠獻身者，如絕食自盡的劉宗周、抗清失敗殉難的黃道周、遭到追捕而自沉的陳子龍等，被視為“烈士”而非“遺民”，其事跡見著於“忠烈傳”而不見收於“遺民錄”。但有些人雖然最終殉難，卻在清代生活了多年。比如

① 《魏昭士文集》卷二，頁 287。

順治十八年因牽連反清案件罹難的沈士柱、順治十八年因通海案被禍的魏耕、康熙十八年博學鴻詞科舉行以後自沉的黃周星等。他們是否被遺民資料收錄，似乎帶有較大的偶然性。沈士柱在《明遺民詩》、《皇明遺民傳》、《明代千遺民詩詠》中有一席之地，而魏耕僅見於現代的《清詩紀事初編》與《清詩紀事》"遺民卷"中，黃周星則在《明遺民詩》、黃容《明遺民錄》、《皇明遺民傳》、孫靜菴《明遺民錄》等資料中均有收錄。除了《清詩紀事》凡例中提出"清初抗清志士為明朝盡忠獻身者……不收，明遺民入清之後生活時代較長者……收"之外，收與不收並無一定的標準。而考《清詩紀事》遺民卷的情況，對凡例的執行也不甚嚴格。對於這部分人究竟是烈士還是遺民不必過分執著於分辨。不過，在審視清初遺民活動時，也不必特意將其排除於視野之外。

還有就是易代之際南明幾個政權與清廷長達十幾年的對峙。嚴格說來，在南明政權還存在時，任職於其中的大臣是不應當被看作遺民的。像瞿式耜、張名振、張煌言等抗清名臣，都不見收於遺民資料當中。然而，實際的情況更為複雜。有些人雖然接受了南明政權的任命，事實上卻長期生活於清廷的統治區，比如顧炎武雖然接受了隆武朝"兵部職方主事"之職，但直到隆武朝覆亡之時，也没有正式走馬上任。另一些人曾經在南明政權中效力，因為各種原因人生發生了轉折，清廷的疆土統一進程使他們不得不終於踐土采薇於其中。遺民現象的研究者一般不太留意這個問題。有一些士人，如徐孚遠先在隆武政權中任推官，後來追隨魯王漂泊海上，最後入臺依鄭成功，終歿於臺灣。而他被多種遺民資料收錄，似乎也没有引起什麽疑議。

充分意識到清初明遺民群體邊界的模糊現象，或許可以使我們在判斷“遺民身份”時增加一些彈性。具體到個體對象上，則不必因某一條“準則”而遽下斷言，如果一定要作出辨析，也須通過對其行事與心跡的考察之後再作出評述。在此基礎上，知人論世的態度，尊重當事人的自我認定，參考同時代人對其自我認定的認可程度，是本文在考察“遺民身份”時力圖采取的方式。

二、並非整齊劃一的明遺民群體

通過事跡的敍述，各種遺民資料在有意無意之中對“遺民形象”進行了整合。“不入城市”、“不下樓”、“不出庭戶”、“不交人事”、“屢徵不起”、“安貧矢志”、“躬耕”、“醫卜”、“教授”、“落落無歡”、“感激憤懣”、“頹然狂放”、“縱酒不羈”、“搤腕痛哭”、“祭祀明代帝王”、“拜謁明皇陵”等形象反復出現。遺民錄的傳播為遺民群體的形象作了大致定格：明遺民既然是因為忠於故明、反對異族統治而堅持守節的一群士人，那麽他們多半對清廷持有強烈的敵意，也因此而拒絕與仕清的漢人交往；他們日常生活的主要內容大約為砥礪道德，保持節操；由於易代的動盪與仕途的斷絕，他們的生計多半困頓窘迫，但並不能影響到其守節的堅定；與其生活方式相應，痛苦悲憤是他們情感的主要狀態。

這些印象大抵能夠勾勒出明遺民的基本精神取向，也容易激發閱讀者情感上的嚮往，但明遺民群體的實際情況遠不是如此純粹。

他們從最初成為遺民的動機來說就有許多差異，清初的擬話本小說《豆棚閒話》對此有一段諷刺性的描述：

> 那城中市上的人，聽見夷、齊扣馬而諫數語，說得詞嚴義正，也便激動許多的人。或是商朝在籍的縉紳、告老的朋友，或是半尷不尬的假斯文、偽道學，言清行濁這一班。始初躲在靜僻所在，苟延生命，祇怕人知。後來聞得某人投誠，某人出山，不說心中有些懼怕，又不說心中有些豔羡，卻表出自己許多清高意見，許多谿刻論頭。日子久了，又恐怕新朝的功令，追逼將來，身家不當穩便。一邊打聽得夷、齊兄弟，避往西山，也不覺你傳我，我傳你，號召那同心共志的，走做一堆，淘淘陣陣，魚貫而入，猶如三春二月燒香的相似，都也走到西山裏面來了①。

易代之初人心不穩，各自打算，“遺民”既是一種道德選擇，也成為一些人的安身處世方式。這些情形在清初應該都是常見的，不過小說鮮明的批判傾向使它展現得更爲可笑可鄙。真聯繫到具體的人物上面，則没有這麽輕鬆。

侯方域（1618—1655）是明清之際一位有爭議的人物，順治八年“應試”一事是有關其人生品節的關鍵性環節，學術界已經有了較多討論。研究者引述的種種材料表明，“被迫應試，以不完卷方式消極抵禦”的結論是符合侯方域處理此事的實際態度的②。

---

① 艾衲居士《豆棚閒話》第七則，《首陽山叔齊變節》，上海：上海古籍出版社，1983，頁 72—73。

② 參見何法周、謝榮貴《侯方域生平思想考辨》，《文學遺產》1992 年第 1 期。

但其《壯悔堂集》中確實留下了他與清政權合作的證據——合作的方式不是“出仕”，而是“獻策”。順治七年，總督直隸、山東、河南三省軍務的兵部尚書張存仁多次貽書侯方域，詢問對付榆園農民起義軍的方略。侯方域經過悉心考慮，安排下“五撫五剿”之計，作為平定榆園軍的基本策略。他述說自己獻策的動機是：“殺運不除，水火可憫，明公任兼將相，所願深圖本計，救濟蒼生，某且得歌詩以述太平，幸甚！”[①] 此中所說的“救濟蒼生”作為原因之一，是可信的。明末士人對農民軍多視為盜匪，李自成陷北京、崇禎帝死、明朝覆亡的經過更使不少人對農民軍懷有強烈的敵意。況且易代之際社會動盪，兵荒馬亂之中民不堪命，“太平”實為多數人所嚮往。不過，侯方域如此積極地參與清朝軍政，且希望“歌詩以述太平”，也充分說明他已經接受了朝代更迭，在政治立場上不再與清廷對立。

因此，侯方域對一些親友在新朝的出仕也表示出積極的態度。季弟侯方策習武，他勉勵說：“今天下疆土甫定，國家且歌大風思猛士，季弟能用其材武，將來御侮干城，未可量也。”[②] 好友宋犖仕清，他為序其詩曰：“昔之兵戈之運、流離之禍，余不幸當之，亦已往矣。則今日幸見太平，為之導豫而鳴盛，所謂‘作為雅頌’，‘薦之清廟，以追商周魯頌之作者’，必宋子也。”[③] 勉勵其歌詠昇平，為新朝之文治吹噓鼓舞。

既然親友仕清在侯方域看來都不成問題，那麼落到他自己身

① 侯方域《上三省督府剿撫議》，《侯方域集校箋》，頁 213。
② 侯方域《贈季弟序》，《侯方域集校箋》，頁 36。
③ 侯方域《宋牧仲詩序》，《侯方域集校箋》，頁 517—518。

上，是不是也能夠以此道一以貫之呢？

然而侯方域始終還是以遺民自處的。順治十年，在給方以智的信中，他如此期待：

> 密之或他日念僕，而以僧服相過，僕有方外室三楹，中種閩蘭粵竹，上懸鄭思肖畫無根梅一軸，至今大有生氣，並所藏陶元亮入宋以後詩篇，共評翫之①。

寫這封信時，侯方域已經因為參加河南鄉試而為人訾議了，他對於自己居所的描述中可能蘊涵着向舊友急切表白之情：何以蘭必"閩"而竹必"粵"，是因為南明繼弘光以後的兩個政權——隆武在閩而永曆起於粵；"鄭思肖畫無根梅"，是寄託亡國之人無寸土可依之恨；"陶元亮入宋以後詩篇"，是表明"惟書甲子"，不奉新朝正朔的明人立場。

侯方域之所以不願仕清，是有一些實際考慮的。在著名的《與吳駿公書》中，他規勸吳偉業不要出仕，提到了"三不必、二不可"的理由。

> 學士以弱冠未娶之年，蒙昔天子之殊遇，舉科名第一人，其不可者一也；後不數歲，而仕至宮詹學士，身列大臣，其不可者二也；清修重德，不肯隨時俯仰，為海內賢士大夫領袖。人生富貴榮華，不過舉第一人，官學士足矣！學

① 侯方域《與方密之書》，《侯方域集校箋》，頁 509。

士少年皆已為之，今即再出，能過之乎？奈何以轉眼浮雲，喪我故吾！其不可者三也。昔狄梁公仕周，耶律楚才仕元，其一時君相，皆推心腹而聽信之，然後堅忍委蛇，僅能建暨，兩人心跡，亦良苦矣！今不識當路之待學士，果能如兩人否？其不必者一也；即使果如兩人矣，而一時附風雲，輔日月，何患之無人？學士，前代之遺老也，譬有東鄰之寡，見西家財業浩大，孤弱顛連，自負能為之綜理，願入其室而一試焉，其後子仰母慈，奴婢秉主威，果如所操，信則西家之健婦也，顧其若東鄰何？其不必者二也①。

侯方域為吳偉業作了非常切實的打算。三不必者，受前朝重恩，人生已臻於世俗理想的頂峰——為個人富貴榮華計，還有什麼值得追求的呢？出仕新朝不過徒然玷汙“清修重德”罷了！二不可者，亡國之人有多少可能在異族朝廷中實現政治理想？即使實現了，又如何面對故國與舊我？出仕，不能給人帶來希望，祇能使人蒙受失節的恥辱。說穿了，此文分析問題有兩個着眼點：一是現實的利害得失，二是個人的名節。

前面提到的侯方策與宋犖則沒有這些瓜葛，因為他們在明亡時尚且年幼。那麼侯方域自己呢？明亡時他二十五歲，雖然尚未取得功名，但他出身於明代官宦世家，父親侯恂崇禎時官至戶部尚書，且為東林名宿。他自己國變前為東南文社魁首，主持清議；弘光時又曾在揚州史可法幕府中參議軍事。既為名門公子，

---

① 侯方域《與吳駿公書》，《侯方域集校箋》，頁 157。

後進領袖，又饒有謀略，更善於文章，青年侯方域已聲動天下。他對於承載那一時代的故明王朝是有深厚感情的，這在許多詩篇中都有表現。如《村西草堂歌》：

君不見，東鄰老翁頓胸哭，至今野處思茅屋。少年曾居三重堂，咸陽一炬歸平谷。旄頭照地二十秋，萬家舊址生苜蓿。玉華妖鼠竄古瓦，珠簾畫棟胡為者。行人夜過鍾山下，但見雙門立石馬①。

“少年曾居三重堂”之人如今已無茅屋可住；作為故國象徵的鍾山皇陵，沉寂於一片荒涼之中。從繁華落入衰敗，侯方域心情的悲苦，與那個頓胸慟哭的東鄰老翁並無二致。

更重要的是，作為月旦人物，品藻公卿，以清議自持者，侯方域對於“名節”尤其重視。錢謙益降清，他口誅筆伐，譏刺不留餘地，已見於上引《書練貞吉日記後》。其《詠史詩》又云：

孔光本名臣，劉歆亦令子，並生太平日，清華若玉峙。倏然圖富貴，君父脫清屣。溫樹何小心，六經有深恥。賢者貴守節，慎終如其始。嗟哉歆與光，新室竟誤爾②！

“賢者貴守節”，自居清流的侯方域當然是寧肯孤貧守約也不願落

① 《村西草堂歌》，《四憶堂詩集》卷三，《四庫禁燬書叢刊》集部第51册，影印中國科學院圖書館藏清順治刻本，北京：北京出版社，2000，頁643。

② 《詠史詩》其五，《四憶堂詩集》卷六，頁676－677。

人口實的。他終身自處遺民，不是出於與清朝的對立無法化解，而是自認為必須站穩一個不可轉移的道德立場。對這個道德立場的意義侯方域並沒有多少深刻的反思，但即使是為了個人在亂世的安身立命也必須堅守。他清醒地意識到，在變幻的時局中喪失了根本，則衹能隨波逐流，也許隨時會遭遇身名俱隕的不測。

這樣的心態並不崇高，也難以滿足一般對遺民“愛國不渝，民族大義”的期待，最多衹能算做“潔身自好”。但在那個時代，既有那些以反清復明為事業，嚴別夷夏，一心追求漢民族復興的志士；像侯方域這樣隨着時間推移而逐漸認可了朝代更迭，出於個人考慮而選擇立場的遺民也為數不少。

刁包（1603－1669）[①] 曾把遺民群體分為四類：

從君父起見，日抱慚負天地不可以立於世之心，而慨然以斯道自任，為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為來世開太平，此方今第一流乎；從蒼生起見，飢溺而切由己之思，銳意問學，矢志經濟，自天文、地理、人物，以至出奇制勝之策，扶危定傾之略，靡不有以自命，此其次也；從時勢起見，明哲而得保身之道，厭囂就寂，去危即安，放浪於山水之間，流連於詩酒之內，視富貴利達若將浼焉，此又其次也；若夫名則不為，實則不能，偷安藏拙，竊附隱逸，

① 字蒙吉，晚號用六居士，直隸祁州人。傳記見於《碑傳集》卷一二七、《小腆紀傳補遺》卷三、《皇明遺民傳》卷三等。

吾不知矣[①]。

大體可以概括為"存道萬世"一類，"以學術、事功振濟天下"一類，"明哲保身、潔身自好"一類，本無遺民意識而"冒附"其中一類。作為明遺民群體中的一員，刁包意識到在同一身份名目之下，人們的人生志趣還是有很大差異的。

確實如此，不僅人生境界有高下，數以千計的明遺民在許多方面都有所不同。固然有孤介特立、持身不苟的，也有和而不同、周旋當世的；固然有甘處貧賤、棄家不顧的，也有善於斂財、周全家室的；固然有著述不輟、修身講學的，也有狂放不羈、頹然放廢的；固然有矢志抗清的，也有逐漸接受了易代現實的。如果說遺民資料編選者的整合為人們對明遺民的理解安排下某些"期待視野"，那麽現實生活中的各種因素則使之模糊含混。

如果按照既定的"期待視野"來判斷，"明"與"清"之間水火不容，明遺民身處二者之間是不容半點猶疑的。而事實上除了侯方域，像孫奇逢那樣身名俱修、眾望所孚的"遺民領袖"，也向身任清朝御史的友人表示祝賀，希望他為蒼生、為主德、為封疆、為人才多做實事[②]。這些賀辭中，哪些是有利於漢族民眾，哪些是有利於清廷統治的，恐怕很難分辨。

"期待視野"還使遺民群體有了道德尺規的功能。現實環境、

---

① 《與史子敏論史書》，《用六集》卷三，《四庫全書存目叢書》集部第 196 册，濟南：齊魯書社，1997，頁 271。

② 孫奇逢《賀梁如星侍御序》，《夏峰先生集》卷五，《四庫禁燬書叢刊》集部第 118 册，據清道光二十五年大梁書院刻本影印，北京：北京出版社，2000，頁 118。

生活需要、個人打算以及一切日常生活中普通人情事理的"私心"，在他們身上似乎都應該被克除乾淨。"明哲保身"一類人在動機上就有被逐出遺民隊伍的理由。

不過，按照"期待視野"來確定遺民身份幾乎是不可能做到的事情。所以雖然遺民資料整合了理想的"遺民樣本"，在其所提供的名單下閱讀個體文集，卻仍然隨時都會發現不盡符合"樣本"期待的各種心態。"遺民身份"雖然代表着士人的政治操守、道德水平，更是在基本原則下演繹於不同地域、身世、命運等綜合因素下的多樣人生。

小 結

本章考察了清初歷史環境下"明遺民身份"的確定。歷史沉澱的遺民觀念體現於各種遺民資料的人選標準中，首先要求以"易代不仕"作為遺民的基本行為準則。這是由於對於士人來說，"不仕"新朝意味着對故國的忠誠，也意味着對儒家道德規範的堅持。但清初的實際情況使人們意識到，"不仕"行為本身並不能確保這種精神，還應當有另一個核心因素——"遺民意識"，"遺民"的實質纔能得到體現。

在這兩個條件下，仍然有一些模糊的狀態難於分辨。有些是歷時的動態的變化。人生的選擇會隨着時間的推移或者外部環境的變化而發生轉移，明遺民群體也處於和其他士人群體的相互影

響、相互轉化中。有些人在是否應試上有過猶疑反復，但最後選擇了遺民身份，有些人堅守了半生貧賤卻終於没能抵禦清廷的網羅。“遺民”作為蓋棺論定的標誌，可以代表易代之際士人政治與道德的榮譽；但把它作為一段段生命歷程的見證，更能夠反映一個時代的現實生活給士人的心路歷程烙下的曲折印痕。這些個體的經歷，加上幾代不同年齡階段的士人對遺民精神的認識與體驗、繼承與背離，共同形成了明遺民群體的衍變。

還有一些是共時的邊界模糊。明遺民群體不是脱離清初社會而獨立存在的，由明入清的漢族士人大都難以擺脱遺民心態，遺民的價值取向也成為一種輿論導向，為人們共同尊崇。另一方面，即使篤信遺民道德的士人，同時也需要處理其他問題：如何現實有效地振濟天下？如何安頓自己尚未泯滅的事功之心？如何支撑家庭，維持生計？士人自覺約束於遺民行為準則，又必須解決這些問題，在“仕與不仕”之間，尚有空間可資“兩全”，於是，入幕等行為便成為明遺民群體與其他人群之間的緩衝地帶。

即使在明遺民群體内部，也並非整齊劃一地合乎人們一般對遺民道德的想象。能夠令人津津樂道的特立獨行畢竟衹是生活的一小部分，平凡的細節或許不能滿足崇高的期待，然而現實人生對此無法迴避。

基於這些原因，本文在面臨研究對象的取捨時，力圖將那些能夠體現明遺民群體豐富性的對象納入視野，儘管有些人“身份”的確定尚有爭議。除去這些“不合格”、“不標準”者，遺民群體或許更加純粹，然而同時也抹煞了許多人生在痛苦中的艱難抉擇，許多心靈對道德理想曾經有過的付出與追求。

第三章
明遺民群體的人生理想

甲申（1644）、乙酉（1645）兩年之間，明王朝近三百年的基業迅速坍塌於一片混亂之中。江山易手於外族，在混亂中驚魂甫定的士人面臨着如何自我安頓的問題。對於那些選擇放逐自我於新政權之外的遺民群體來說，這個問題顯得尤為迫切。

遺民觀念的先期成熟使最初的選擇看起來似乎並不是那麼困難，已經有先行者提供了一種人生的參考模式。其合理性亦似無須論證，基本的人倫規範以及此規範所要求的基本的道德準則，似乎已經給定了一種可以超越時空的普遍意義。

但是，這種普遍意義如何在清初的具體時空中得以實現呢？明遺民艱難的人生處境要求他們必須建立起一種切實有力的人格形態，找到自身存在的實在價值，纔能有效應對歷史為他們設置的各種困境。

第一節　豪傑：明遺民群體的人格追求

作為明遺民群體中眾望所歸的人物，顧炎武（1613－1681）曾這樣表達“吾輩”之志：

> 天生豪傑，必有所任。如人主於其臣，授之官而與以職。今日者，拯斯人於塗炭，為萬世開太平，此吾輩之任也[①]。

這一番話很能夠代表明遺民群體的自我認識。對諸多明遺民的文集作一番巡檢可以發現，“豪傑”確為此一群體普遍認可之人格形態[②]。

孫奇逢（1584－1675）為遺民中年望最高之人，其德行仁厚且篤於實踐，流風所化，“上自公卿大夫，及野人牧豎、工商隸圉、武夫悍卒”[③]。不僅北方碩儒名士如申涵光、湯斌皆出其門

① 《病起與薊門當事書》，《亭林文集》卷三，《顧亭林詩文集》，頁 48。

② 這一現象已引起當代研究者較多關注，論文涉及之者，如趙園《明清之際士人的豪傑嚮慕與理想人格追尋——以易堂諸子為例》，《甘肅社會科學》2004 年第 6 期；楊國榮《明清之際儒家價值觀的轉換》，《哲學研究》1993 年第 6 期；胡發貴《自由之研究精神特盛——論明末清初的精神狀態》，《船山學刊》2000 年第 3 期。

③ 《孫夏峰先生事略》，《清朝先正事略》卷二七，《清代傳記叢刊》第 193 冊，頁 195。

下，四川學者費密竟不辭千里之遠，負笈就學①。其《夏峰集》中每每期人於“聖賢、豪傑”，言稱“所謂抵擋流俗，必豪傑之士”②。在他身後，門人弟子直以“始以豪傑，終以聖賢”八字為其定評③。

全祖望論清初儒者，以孫奇逢、黃宗羲（1610－1695）、李顒（1627－1705）時名最顯④。三人皆明遺民。黃宗羲高視一世，嘗云：“天生豪傑，為斯世所必不可無之人。”⑤ 李顒少失怙恃，由一個孤貧少年成一代大儒，身不出關中而名滿天下，其為人亦常以豪傑自期：“每日思此生一過，再有此生否？少壯一過，能再少壯否？思則惕，惕則不容不及時勉圖樹立，以隨俗浮沉，碌碌無所表見為可恥，以千秋豪傑，天下第一流自期待。”⑥

明遺民中最為孤絕堅卓者莫過王夫之（1619－1692），他僻處湘南山中，不講學，不收門人弟子，更不與當世聲光相接。然而，他亦曾有言：“有豪傑而不聖賢者矣，未有聖賢而不豪傑者也……納之於豪傑而後期之以聖賢，此救人道於亂世之大權也。”⑦ 其以為必豪傑方可振起亂世之意，竟似同聲相和一般，與諸人無異。

潘平格（1610－1677）在清初江南儒學界的異軍突起也與這

① 《清史稿》卷五〇一，遺逸二，北京：中華書局，1977，頁 13875。
② 《語錄》，《夏峰先生集》卷一三，頁 548。
③ 申涵光《徵君孫鍾元先生誄詞》，《聰山集》卷三，《四庫全書存目叢書》集部第 207 冊，據吉林大學圖書館藏清康熙刻本影印，濟南：齊魯書社，1997，頁 526。
④ 《陸桴亭先生傳》，《鮚埼亭集》卷二八，《全祖望集彙校集注》，頁 517。
⑤ 《陳夔獻五十壽序》，《黃宗羲全集》第 10 冊，頁 681。
⑥ 《答董郡伯》，《二曲集》卷一七，北京：中華書局 1996，頁 179。
⑦ 《俟解》，《船山全書》第 12 冊，長沙：嶽麓書社，1996，頁 479。

一心態相關。潘布衣終身，引起人們關注之時，尚不過一處館為生之村學究而已。他以所著《求仁錄》，到處向人宣講。黃宗羲極詆其鄙陋，稱為"兔園老生"[①]。然而，黃門高弟如萬斯同、鄭性、毛文強皆受其吸引[②]。更奇特的是與顧炎武並稱"歸奇顧怪"，自稱"平生岳岳，目空一世"[③] 的歸莊，竟然在康熙三年（1665）突然拜這位無名村儒為師[④]。這些智識之士為何同時傾倒於這個平常無聞之人？王汎森教授以其在思想上"擊中了這一代人共同的焦慮與關懷"[⑤] 為解釋。觀其所宣講之抱負，誠極宏遠：

> 世界有此豪傑，方能昌明二千年不續之聖學，方能拯救數百萬塗炭之生靈……若吾輩不擔當，聖學何時明？人心何時正？生民塗炭何日起？天下泰平何日見？豈不誠可哀哉、痛哉[⑥]？

歸莊本屬豪傑自命之人[⑦]；而撇開思想上具體的差異不談，潘平格的志向與黃宗羲所謂"為斯世所必不可無之人"並無不同，他

① 《與友人論學書》，《黃宗羲全集》第10冊，頁150。

② 可參見王汎森《潘平格與清初思想界》，《晚明清初思想十論》，上海：復旦大學出版社，2004，頁292－329。

③ 歸莊《與潘用微先生書》，《歸莊集》卷五，頁332。

④ 不過僅僅半年之後，便與之反目，詳見《與潘用微先生書》、《與吳修齡書》，《敘過》，《歸莊集》卷五，頁331－332、333－335、500－502。

⑤ 王汎森《潘平格與清初思想界》，頁328。

⑥ 《潘子求仁錄輯要》，《四庫全書存目叢書》子部第19冊，濟南：齊魯書社，1995，頁662。

⑦ 參見陳洪《歸莊文學思想述評》，《南開學報》（哲社版）1994年第5期。

能夠在遺民群體中激起波瀾，起碼在人格取向上獲得了這個群體的認同。除開以上數例，如果再去翻閱各種明遺民的別集，可以看到，“豪傑”確已成為這個群體共有的人格理想。

一、明代後期士人的豪傑理想與自我意識

“豪傑”作為一種儒者的人格理想，是由孟子提出的。《孟子·盡心上》云：

> 待文王而後興者，凡民也。若夫豪傑之士，雖無文王猶興[①]。

《盡心》章圍繞着心性、立志、修身諸問題展開。此所謂“興”者，主要指道德感的振奮。“無文王猶興”強調道德感的振奮應當是主體的自發需求，“豪傑”區別於“凡民”的特質凸顯為道德主體“無所憑藉”而自我獨立的能力，它要求的是士人具備強烈的自我意識並由此確立自主和能動的品格。

這種人格模式在宋明理學的思想家中激起了不同的迴響。

宋儒中的程朱一系，雖然並未對其正面否定，但評價之中頗有保留。程顥云：“韓愈亦近世豪傑之士。如《原道》中言語雖有病，然自孟子而後，能將許大見識尋求者，纔見此人。”[②] 二程雖許可韓愈在儒學式微之時獨力奮起、重續“道統”之功，然

① 《孟子集注》卷一三，《四書五經》第 4 種，頁 102。
② 《河南程氏遺書》卷一，《二程集》，頁 5。

而多譏議其思想駁雜不醇。他們追求的是渾厚內斂的聖人氣象，而"豪傑"式過強的個性在他們看來甚至會成為修身的障礙，程頤云："孟子卻寬舒，衹是中間有些英氣，纔有英氣，便有圭角。英氣甚害事。"①

明代後期王學興起以後，"豪傑"卻受到儒家學者普遍推崇，我們可以從王學所面臨的歷史使命來理解這種現象。王陽明（1472—1528）曰："非夫豪傑之士，無所待而興起者，吾誰與望乎？"② 此話體現了一種非常急迫地想要改造現實社會的情緒，它是緊接着前文"聖人之學日遠日晦，而功利之習愈趣愈下"的憂慮而發的。羅宗強先生認為，陽明學說提出的原初目的是希望通過道德修持，改變士風世風③。誠然，明代正德、嘉靖時期，君主的恣意任性嚴重破壞了正常的政治秩序，從而帶來了整個社會價值評價體系的混亂；政治上是非準則不明，作為官方意識形態的程朱理學，失去了現實支持，淪為教條；篤信程朱理學的士人，在政治對抗中雖然有不少令人感動的悲壯之舉，其是非標準卻顯得僵硬而缺乏變通，往往弄得頭破血流卻依然於事無補。在這種情況下，在程朱理學體系中作為價值本源，應當在萬事萬物中顯現的"理"無處印證，儒學的說服力顯得空洞軟弱，不少士人感到在精神上失去了憑藉。

陽明衝破人生困境而提出的"良知"學說，正是為了徹底改

① 《河南程氏遺書》卷一八，《二程集》，頁196—197。

② 《答顧東橋書》，《王陽明全集》卷二，上海：上海古籍出版社，1992，頁56。

③ 參見羅宗強《明代後期士人心態研究》，天津：南開大學出版社，2006，頁77。

變這種局面。他呼喚豪傑，希望能夠以極大的力量來扭轉現實中人心昏聵不明的狀況："某愚不自量，痛此學之不講，而竊有志於發明之。自以劣弱，思得天下之豪傑相與扶持砥礪，庶幾其能有成。"①

這裏需要的極大力量，也就是"豪傑"所蘊涵的能量，首先來自強烈的濟世熱情。陽明雖然是一個儒學理論的深思者，卻並非獨善其身、空談心性之人。他在正德朝建立的勳業早已為人所熟知，然而他傳道的熱情更在建立現世功業之上。朝政雖然千瘡百孔，但留給士人以具體的政治途徑措手其中的空間卻非常小；陽明的濟世思路從偏重於向上的"致君堯舜"轉到向下的"移風易俗"，通過儒學的重新發明給思想界帶來震盪，振奮廣大士人的道德感，從而實現對世風的改造。

> 僕已無所可用於世，顧其心痛聖學之不明，是以人心陷溺至此，思守先聖之遺訓，與海內之同志者講求切劘之，庶亦少資於後學，不徒生於聖明之朝②。

濟世的熱情要轉化為能量，主體必須具備高度的自信——敢於以一身之力擔當天下。儒學傳統中，首倡"豪傑"的孟子就發揚過這種自信。《孟子·公孫丑下》："夫天，未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，捨我其誰也?"③《萬章上》："天之生此民

---

① 《與鄭啟範侍御》，《王陽明全集》卷二一，頁 827。
② 《答王臺菴中丞》，《王陽明全集》卷二一，頁 823。
③ 《孟子集注》卷四，頁 33。

也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。予，天民之先覺者也；予將以斯道覺斯民也。非予覺之，而誰也？"①

可惜的是，這種豪傑氣概在君主專制的歷史中在多數時間受到壓制。明王朝以程朱理學作為思想正統，正是希望士人對代表規範的"理"保持如履薄冰般戰戰兢兢的敬意。陽明學說最大的突破，就是對士人自我意識的釋放。這首先表現為將是非判斷的標準收歸自我：天理不是體現於外在事物的，而是有賴於人心的體認；人先天具有的善端，也就是向善的能力，使人可以在紛繁複雜的世界中找到正確的方向，也就是能夠辨別是非，此即"良知"。它是普遍地內在於每一個個體的，因而每人都有獨立判斷是非的能力，無須藉助外在的標準。正是在對自我"良知"的高度自信中，王陽明甚至於打破了對於經典與權威的信仰：

> 學貴得之心。求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以為是也……求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以為非也②。

這樣一來，士人就可以無所憑藉地獲得完全的自我獨立了，此即"無所待"，這正是孟子所提倡的豪傑人格最基本的特質。

經過陽明的對豪傑人格的召喚，儒學中的此一傳統被重新發揚起來，並強化了兩種基本素質：一是強烈的社會責任感，豪傑

① 《孟子集注》卷九，頁 73。
② 《答羅整菴少宰》，《王陽明全集》卷二，頁 76。

與庸眾的不同首先在於他是志在擔負整個天下國家；二是突出的自我意識，即堅持自我的獨立，堅信自我的判斷力，並自信具備扭轉乾坤的能力。

隨着王學在明代中後期的流行，豪傑的人格理想成為許多士人的內在需求。自陽明提出"良知良能，愚夫愚婦與聖人同"①，並要求學生"務要立個必為聖人之心"②，更多的學者勇於以聖賢自期。而王學對自我的高度肯定改變了成聖的途徑，王畿(1498—1583)強調"自古聖賢須豪傑人做"③，"儒者之學，崇效天，卑法地，中師聖人，已是世界豪傑作用"④。成聖從收縮路向、自我的內斂——"克己"（"緊緊閉門，自就身上子細體認，覺得纔有私意，便克去"⑤）轉變為擴展路向，首先確立一個獨立特行的自我——"豪傑"，然後再加以修正，以達到完滿的聖人之境⑥。

思路的轉變使得豪傑人格在儒學中的地位更加重要，王畿甚至以之作為對儒者的基本要求：

---

① 《王陽明全集》卷二，頁48。

② 《王陽明全集》卷三，頁122。

③ 《與潘水廉》，《龍溪王先生全集》卷九，《四庫全書存目叢書》集部第98册，濟南：齊魯書社，1997，頁419。

④ 《龍南山居會語》，《龍溪王先生全集》卷七，頁381。

⑤ 《朱子語類》卷四一，北京：中華書局，1986，頁1044。

⑥ 案：由"豪傑而聖賢"的說法，宋黃震《黃氏日鈔》卷四二記弟子言："豪傑而不聖人者有之，未有聖人而不豪傑者也。"（《景印文淵閣四庫全書》子部第708册，臺北：臺灣商務印書館，1983，頁219。）云是朱子語，然今考《朱子全書》、《語類》等著作，均未有表現出對聖賢與豪傑關係的此種設想；且此言一出，即受黃氏反駁：大概兩宋之際陳亮等永嘉學者已倡導豪傑人格，當有一定社會影響，不過並未獲得程朱學者的認同。

惟願諸公頂天立地，以萬古豪傑自期，不隨世界轉換，方見定力，亦吾人安身立命本分內事①。

這一人格理想迅速地為許多士人所接受，以成聖為人生極則的儒者，雖不敢自命為聖人，卻不妨自命為豪傑。翻閱晚明文集，可以見到這個詞彙的使用率明顯地增多了，士人隨處以豪傑自許，以豪傑譽人。

陽明弟子的豪傑追慕，主要體現為通過濟世以成就自我的熱情。王艮以一介布衣，讀書僅三年，居然就敢衣古衣冠、乘蒲輪車，公然講學於京師耆儒會聚之地。如果說王艮本具狂者氣質，而謹守"戒慎恐懼"的鄒守益也不乏豪語："每仰首四方，思得古之豪傑洗刷世綱，共探聖蘊。"② 這後來在晚明成為關心世事的士人的共同取向。東林黨人雖然在思想上批評王學而傾向程朱，但在他們對時政的議論中，我們也可以見到這種情懷，他們的自我期許實際上與王學諸人是一脈相承的。顧憲成云："天生豪傑，原為世教。"③ 高攀龍說："夫豪傑之士，念不起於溫飽，念不起於官爵，無念不在吾君吾民。"④

但是，在這個時代，不必說在朝的士大夫很難有所作為，絕大多數士人根本没有機會參與政治活動。通過講學來改造世風的

---

① 《與張陽和》，《龍溪王先生全集》卷一一，頁465。

② 鄒守益《簡肖約林郡侯》，《東廓鄒先生文集》卷六，《四庫全書存目叢書》集部第66册，濟南：齊魯書社，1997，頁80。

③ 《與儀部丁長孺》，《涇皐藏稿》卷四，《景印文淵閣四庫全書》集部第1292册，臺北：臺灣商務印書館，1983，頁53。

④ 《答孫司理子畜》，《高子遺書》卷八下，《景印文淵閣四庫全書》集部第1292册，頁517。

道路也面臨着困境：理論的設計指向的是道德修養的完滿，它提供了各種細節以待學者加以精微的探討；實際上人性中不可避免的弱點的存在，如趨名求利，卻使這種完滿很難得以實現。由是，理論與實踐出現了脫節的現象[1]，而這對於以道德修養為目的的理論來說，是致命的弱點。它在當時就招致了很多批評，胡直（1517－1585）是陽明的再傳弟子，他把當時的學者總結為三類：

> 今海內先後學者不少矣，然高者祗自繕其性命，而一不卹於形跡；次者於斯道甚有發明，而或未能密檢身之功；至於任氣機為良知者，則又自憑其猖獗炫霍之資，以恣其寡廉鮮恥之習[2]。

高者獨善其身，次者言行脫節，下者根本是對儒學理論的曲解。這三類人，祗有第一類還算得上未脫離儒學道德修養的原初目的，但此種局面已經充分說明了儒者被理論的更新激發起來的拯世熱情在現實中慘遭失敗。於是，有一些士人轉而追求自我性命的下落，豪傑人格的內容也就在這一點上發生了分岔。

豪傑的人格理想之所以對士人有鉅大的吸引力，最重要的在於它對自我的高度肯定。在孟子與王陽明對豪傑的解釋中，都特

---

① 可參看羅宗強《明代後期士人心態研究》第二章第五、六節《陽明學者的言與行》。

② 胡直《奉念菴先生書》，《衡廬精舍藏稿》卷一九，《景印文淵閣四庫全書》集部第1287冊，頁1287。

别強調自我的完全獨立。然而，獨立意識特别強的人，往往表現出不同於衆人的個性，極易被世俗視為“狂者”。陽明本人就曾有過這樣的遭遇。

嘉靖二年（1523），正是陽明聲名極盛之時，但朝廷對他並不真正信任，而面臨着“謗議日熾”，他的處境實際是很艱難的。在和學生對此種人生處境的議論中，他表示：

> 我在南都以前，尚有些子鄉願的意思在。我今信得這良知真是真非，信手行去，更不着些覆藏。我今纔做得個狂者的胸次，使天下之人都說我行不掩言也罷①。

狂者進取，不憚於世俗的謗議，乃是因其必欲“有所為”，志向本已超越流俗之上：

> 狂者志存古人，一切紛囂俗染，舉不足以累其心，真有鳳凰翔於千仞之意，一克念即聖人矣②。

在高視自我方面，狂者與豪傑有相似的氣質，但二者又有細微的差異：豪傑必以擔當天下為己任，而此對於狂者人格的養成，卻並非必不可少的條件。在陽明處，二者的差異並不明顯，但是對於那些對現實世界失望更多，憤懣更難排解的士人來說，情況卻

① 《王陽明全集》卷三，頁 116。
② 《年譜三》，《王陽明全集》卷三五，頁 1287—1288。

發生了變化。

李贄就是其中很典型的人物。他有非常強烈的豪傑意識，但他更強調豪傑不同於普通人的一面：

> 人猶水也，豪傑猶鉅魚也。欲求鉅魚，必須異水；欲求豪傑，必須異人。此的然之理也。

這是說豪傑與凡民互為異類，因而豪傑必然是得不到世俗之人理解的：

> 今若索豪士於鄉人皆好之中，是猶鈞魚於井也，胡可得也！則其人可謂智者歟！何也？豪傑之士決非鄉人之所好，而鄉人之中亦決不生豪傑[①]。

此種心態，左東嶺教授解釋為狂傲孤高、自尊自大[②]，這是很中肯的。這就把豪傑人格中狂者的因素擴大了。李贄蔑視世俗，居然說："我從來不見有一人果然真正豪傑難得，縱有也不是徹骨的好漢。"[③] 在這種情緒中，他雖然没有放棄現世關懷，但很難在世俗中容身，他的人生理想實際上和現實世界拉開了距離；豪傑精神中高視自我的一面愈加強化，而拯時濟世的一面卻顯得有

① 《與焦弱侯》，《焚書》卷一，《李贄文集》第 1 卷，北京：社會科學文獻出版社，2000，頁 3。

② 參見左東嶺《李贄與晚明文學思想》第二章第一節《狂人與聖人》，頁 62—73。

③ 《柞林紀譚》，《李贄文集》第 7 卷，頁 329。

些黯淡。

晚明是一個士人自我意識高漲的時代，豪傑人格始終為許多士人所追慕，但實際上他們所留下的更多的是各種“狂者”的記錄。

以明末公安、竟陵兩個極具影響的文學流派之代表人物而言：袁宏道曾自許為“不與凡鳥共巢”、“不與凡馬共櫪”的麟鳳①，但畢竟羨慕“於業不擅一能，於世不堪一務，最天下不緊要人”②的適世者的生存方式；鍾惺是傲然勁拔之人，然而他對自我的高視卻表現為嚴冷與孤僻，“不與世俗人交接，或對面同坐起若無覩者”③。他們都有豪傑之志，時代卻没有為其留下多少行豪傑之事的餘地。

復社是明末影響最大的士人社團，立社的最初宗旨是“興復古學，將使異日者務為有用”④。其成員由南及北，多達兩千餘人。張溥曾不無得意地說：“予與楊子伯詳在京師，時從遊者數十輩，皆北方豪傑之士。”⑤可是，我們看復社成員的活動，主要還是圍繞着時文和科舉，即使他們自謂要承繼東林的精神，最為人稱道的也莫過於作《留都防亂帖》一事。但驅逐一個致仕居閑的阮大鋮，有打落水狗的性質，並無政治上的實效，不過逞書

① 袁中道《吏部驗封司郎中中郎先生行狀》，《珂雪齋集》卷一八，上海：上海古籍出版社，1989，頁756。

② 《徐漢明》，《袁宏道集箋校》卷五，上海：上海古籍出版社，1981，頁217。

③ 《退谷先生墓誌銘》，《譚元春集》卷二五，上海：上海古籍出版社，1998，頁681。

④ 陸世儀《復社紀略》卷一，《東林與復社》，《臺灣文獻叢刊》第259種，臺北：大通書局，1987，頁54。

⑤ 《江北應社序》，《七錄齋詩文合集》，《續修四庫全書》集部第1378册，頁271。

生意氣而已。至於陳貞慧等東林後裔、復社魁首“連輿接席，酒酣耳熱”之餘，“多咀嚼大鋮，以為笑樂”①，更流為文人促狹，徒具狂態。

這些士人聚集在一起，做得最多的是宴飲冶遊，狹邪之遊幾成時風。復社國門廣業大會，幾二千人聚於秦淮河上，時人以“柳岸花溪澹濘天，恣攜紅袖放燈船”② 狀當時盛況。社中號稱名士者無不沾染此風，像方以智這樣家世清顯且崖岸自高的人，不但納妓為妾，甚至行為恢詭以為樂。余懷《板橋雜記》記，方曾於夜深人靜之時至妓女居所，“一躍登屋，直至臥房，排闥拍張，勢如盜賊”，以嚇唬狎妓而眠的友人姜垓③。他後來對那些年的生活方式也曾有過自述：

> 余往與農父、克咸俱處澤園，好悲歌，蓋數年所無不得歌至夜半也……往往酒酣入深山，或歌市中，旁若無人，人人以我等狂生，我等亦相謂天下狂生也……我等雖困賤不遇，當流離後，亦無不得酒酣至夜半，猶澤園時也。然或相視大笑，或即已而泣數行，此其意又非人所知也④。

他的狂態不過是其憤懣的變相發洩而已。陳子龍謂之“名家盛

① 黃宗羲《陳定生先生墓誌銘》，《黃宗羲全集》第 10 册，頁 396—397。

② 吳翌鳳《鐙窗叢錄》卷一，《涵芬樓祕笈》第 9 集，上海：上海商務印書館，1926，頁 13a。

③ 《板橋雜記》，上海：上海掃葉山房，1925，頁 40。

④ 《孫武公集序》，《稽古堂二集》上，《浮山文集前編》，《續修四庫全書》集部 1398 册，影印湖北省圖書館藏清康熙此藏軒刻本，上海：上海古籍出版社，2002，頁 194。

年，多才負氣，又當亂世，不能為人主建一奇，立一策，故不禁其言之頹激而恢蕩也"[①]。他的內心實際上是很悲涼的，他並非完全忘了豪傑之志，卻在悲歌與邪遊中消磨着自己。

他們的這些表現，當然與時代的任性縱欲風氣是密切相關的，有大量的研究成果對此作出了說明；我們也可以看到，對人生的數種設想往往共存於一個士人身上，在不同的條件下便會有不同的展現。狂傲仍是此時士風的一大特徵，然而他們的傲，更多地體現為文化品味上的優越感；他們的狂，更多地體現為行為上任情任性、放誕怪異。豪傑那種自信的堅定，那種發揚蹈厲的精神，那種自任扭轉乾坤的氣概，卻令人惆悵地失落於理想人格與現實人生的巨大落差中。

二、獨立與救世：明遺民群體的豪傑精神

遺民身份最基本的行為特徵就是不與當前的政權合作，堅持對前朝的歸屬感則是此種行為的心理基礎。對明遺民群體而言，這就造成了他們與現實社會之間的一種複雜關係：一方面，他們放逐自己於現實政權之外，放棄了中國古代士人自我實現的最基本途徑；另一方面，遺民雖然很難公開進行政治干預活動，卻並未取消政治立場，這種困境中的堅持反而磨礪了他們的政治意識，使其始終保持着對世事的熱忱。

對應着這樣的複雜關係，晚明以來一直為士人所追慕的豪傑

① 《答方密之》，《安雅堂稿》卷一四，《陳子龍文集》下册，上海：華東師範大學出版社，1988，頁 408。

精神在明遺民群體中間分外地彰顯起來。對於放逐自己於現實政權之外，因而立異於周圍大多數人的價值標準，與主流社會發生疏離的遺民來說，壓抑、憤懣和孤獨是他們常有的心理狀態。這些心理狀態很容易引人走向頹廢，豪傑情懷此時是幫助其振作的一份精神力量。對於憂心世事，不能在獨善其身中獲得平靜與完滿的遺民來說，豪傑精神又賦予了他們極大的信心，使其以疏離於眾之身，自信能夠擔當天崩地拆之世。

（一）主體人格之挺立

明清易代給社會造成了劇烈的震盪，被捲入其中的漢族士人，其命運面臨着一次次沉重的打擊。從這個時期他們留下的詩文中，我們常常可以看到突如其來的殺戮，頻頻發生而難以預測的死亡，似乎無法躲避的災禍；世家迅速衰敗，一般人居無定所，生活極不安定，隨時都有可能遭遇生死別離；為了勉強維持生計，人們夾在亂兵、盜匪、家變、天災、窮困中間左支右絀，窘迫難堪。

在這樣動亂的時代，特別容易產生命運無常、人生苦短的感慨。加上國家破亡之後個人無所歸依的痛苦，異族統治帶來的壓迫感和屈辱感彙集成破碎人生的悲哀，使清初的文字常常籠罩在一片淒然暗淡的氛圍之中。

明遺民的挫折感與失落感相對一般士人來說更為強烈。明代中後期以來，科舉仕進幾乎是所有士人的共同人生模式，狂傲如徐渭、李贄等人也都沒有脫離它的影響。遺民身份卻意味着改變從前對人生的設想，放棄明確的現世目標，這實際上是對自我的一種割裂，硬生生把人對於世俗社會需求的一面割捨開去。它是

個人對世俗社會的疏離，與此相伴隨的則是認同感的缺失，還有關注現實而無從措手其間的無可奈何。

不少人有落寞自傷的情緒，這在以“元日”、“初度”為題的詩歌中表現得尤其鮮明。這是兩個一年中最容易感受時光流逝的時刻，人在此時，往往會進行一番自我省視，因而以此為題的詩歌，對當時心態的呈現往往更為顯露和深刻。詩題的集中，可以讓我們更直接地把握這個群體一些共有的心理狀態：

投老餘生又到春，蕭蕭短髮尚為人。世情已覺趨時便，天道難言與善親。夢裏山川存故國，劫餘門巷失比鄰。野人憶着前年事，灑淚臨風問大鈞。

——馮舒《丙戌歲朝》[1]

亂餘七度見三朝，不到而今歎寂寥。花落但餘心向日，劍埋終有氣干霄。晝陰黯黯天南色，春動茫茫海上潮。從此莫言身外事，殘生自分老漁樵。

——歸莊《元日》[2]

投子峰西一野人，蹉跎三十五年春。雲霄空負平生志，溝壑還留未死身。彭澤有詩傳甲子，湘潭無考問庚寅。傷心國破家何在，俛仰之間跡已陳。

——方文《初度書懷》[3]

橫風斜雨掠荒丘，十五年來老楚囚。垂死病中魂一縷，

① 《清詩紀事·明遺民卷》，杭州：江蘇古籍出版社，1987，頁 54。
② 《歸莊集》卷一，頁 67。
③ 《嵞山集》，頁 332。

迷離唯記漢家秋。

——王夫之《初度口占》[①]

這幾首詩思路相近：首先從人生苦短的感慨入題；然後落到當下的困境，這些困境既來自具體生活，也來自心靈失所的內在體驗；於是在對故國的追尋中尋找寄託，然而故國已無實存，追尋帶來的痛苦多而慰藉少；最後回到現實的人生，在一番檢點過後，衹留下生命惘然消逝、壯志徒然消磨的悲哀。可以說，這些詩有大致相同的心理基礎，那就是自我價值在現實人生中的失落。歸莊說："古來多少賢豪士，遭亂流離衹苟全。"[②] 既然自詡為"賢豪"，又如何甘心"苟全"？他不過是在勉強自我排遣，而這種排遣恰恰透露出其心緒之低沉。陳確說："嗚呼！此乾坤何等時也！亂離瘼矣。我輩有生之苦，無生之樂。"[③] 對於這群信奉"憂道不憂貧"、熟知孔、顏樂處的儒者來說，竟然說出"無生之樂"這樣的極端之言，可見其失志之痛已到何種程度。

詩文中不斷出現衰殺的意象，王夫之以"敗葉"名廬，歸莊以"落花"述志，閻爾梅以"死灰"自喻。關於死亡的話題被反復討論，恐怕"死"的念頭在不少人的心頭都曾徘徊過。其中一方面的原因，是殉國死節觀念的影響[④]；而人生意義的失落，也是很重要的因素。陳洪綬（1598－1652）的這首詩大概可以代表

① 《船山全書》第15册，長沙：嶽麓書社，1996，頁315。
② 《夏日婁東旅舍雜述》，《歸莊集》卷一，頁143。
③ 《祭吳仲木文》，《陳確集》，北京：中華書局，1979，頁322。
④ 關於這一點，何冠彪教授在《生與死：明季士大夫的抉擇》（臺北：聯經出版事業公司，1997）一書中已有詳細的說明，可參看。

不少人的想法：

> 腐儒無可報君仇，藥草簪巾醉暮秋。此已生而不若死，尚思帝里看花遊①。

國亡之後，陳洪綬混跡浮屠，一個“醉”字是他此時心理狀態的寫照。國已經亡了，一介腐儒，哪能有什麼辦法扭轉乾坤？歲月白白消磨，生命既無必須存在的理由，又了無意趣；創痛積壓得難以承擔，便衹好逃避：如此慘澹人生，莫若死去。

如果對這種情緒不加控制，會給人的心理健康帶來很大損害，我們時常可以在明遺民的傳記中看到的“狂疾”當與此相關。從頹廢的情緒中振作，是明遺民們需要解決的一個緊要問題。

還有一個問題，是從日常生活可能帶來的流俗凡庸中振作。明遺民孤絕的處境使他們八面受敵，必須抵擋來自各個方向的壓力。首先是生計。易代的動盪打亂了社會原有的財富均衡，世家破敗的例子舉不勝舉；遺民們由於拒絕認同新的社會秩序，實際上也就被重新分配財富的主流社會拒之門外了。除了極個别人跨越士、商界限，經商獲利之外，絕大多數遺民的謀生手段，諸如醫、卜、處館、賣文賣畫、農耕，都很難維持一家人的生計。不少人跌入赤貧，甚至於無米入炊。

---

① 《友人勸予南京科舉，時甲申菊月》，《陳洪綬集》卷九，杭州：浙江古籍出版社，1994，頁 322。

作為政治孤立者，遺民成為最容易遭受迫害的弱勢人群。清廷首先把他們作為敵對的政治力量加以遏制，稍有嫌疑就可能進行血腥鎮壓；而在他們周圍也是危機四伏，利用新朝對遺民的猜忌，地方豪強可以肆無忌憚地欺淩，市井小人常以告訐為威脅進行訛詐，奴僕多因亂取勢趁機反叛，不測之禍隨時可能降臨。陳確（1604－1677）描述時人生活狀態云："家既多故，世復大亂。盜賊蜂起，釁孽萌生，而鼠牙雀角，又往往見告。如江心漏舟，東補西塞，彌縫不暇。"[①] 像顧炎武被惡奴與豪傑聯手逼走他方，後又在濟南牽涉詩案繫獄；黃宗羲自述："自北兵南下，懸書購余者二，名捕者一，守圍城者一，以謀反告詰者二三，絕氣沙墠者一晝夜，其他連染邏哨之所及，無歲無之，可謂瀕十死者矣。"[②] 閻爾梅避禍出走，妻、妾卻無辜自縊，弟弟爾羹與姪子御九也牽連就逮……憂懼交雜、不遑寧居可以說是明遺民生活的常態。

這些生存壓力迫使不少人疲於應對，也摧毀着他們的自尊與自信。為衣食而終日奔忙，無暇顧及內心的感受；求人處低眉垂首，無法保持道德感的高揚。如果精神世界被生活的鈍齒磨損，他們即使還剩有遺民不仕貳朝的形貌，實際上已經被抽空了能量，沒有價值了。黃宗羲曾痛切指出過這一現象：

　　余觀今世之為遺老退士者，大抵齷齪治生，其次丐貸江

---

① 《書劬節朱母狀後》，《陳確集》，頁 394。
② 《怪說》，《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，第 11 册，頁 70。

湖，又其次拈香嗣法。科舉場屋之心胸，原無耿耿；治亂存亡之故事，亦且憒憒[①]。

不論是"齷齪治生"，還是"丐貸江湖"或者"拈香嗣法"，都是在生活的重壓下為謀衣食以至於不顧形跡。雖不入場屋，然而算不出名利，與庸眾已無區分；天下之治亂，國家之興亡，已無心胸可以容納。到這種地步，雖然仍號稱"遺老退士"，其實精神世界已全為流俗之念所佔據。

對付明遺民，清廷采用了軟硬兼施的兩手政策。除了暴力打壓之外，尚有名利的誘惑。清人在掌握政權以後，很快恢復了科舉考試來籠絡多數漢族士人，又不斷通過徵辟山林隱逸、特開博學鴻詞科等手段來分化遺民群體。

如是，世俗生活的基本需求與政治勢力共同驅趕着作為社會離異分子的遺民匯入流俗。隨着時日的遷移，社會秩序日趨穩定，出仕新朝的漢族士人越來越多，其中不乏放棄了初衷的遺民。對於其餘的人來說，這更是一種難堪的刺激：舉世昏昏，我何獨昭昭？孤獨的持守意味着與生活需求的對立，個人處於一種割裂的狀態中；而他人的背離則是對此種持守的質疑，是世俗生活獲得勝利的一次次證明，由此形成的對照，也必然影響人們對自身的反思。

無庸諱言，這兩個問題是難以完全解決的，頹廢、動搖、分化都是明遺民群體中切實存在的現象。但是，我們也可以清楚地

① 《前翰林院庶吉士韋菴魯先生墓銘》，《黃宗羲全集》第10册，頁341。

看到，明遺民仍然作為清初一支重要的社會力量而存在，並且其影響還綿延至清代中葉甚至於清末。這個群體顯然並未在困境和流俗中沉淪，那麽支持他們振作的基本動力又是什麽呢？

簡而言之，是他們明確的自我意識。他們非常清楚地瞭解自己的真實需求何在，因而能夠抵禦種種干擾，最終實現自我成就。而他們對自己的人生定位，如本章開篇所述，集中地體現為豪傑之志，故黄宗羲云："立志則為豪傑，不立志則為凡民。"①李顒亦云："匹夫有志，匹夫而豪傑也。"②

這一志向是怎麽形成的呢？

主體意識的昂揚是其關鍵。遺民身份的選擇本出自於對既定的倫理原則的認同，如果將其作為一種道德實踐，那麽其中道德主體和道德原則的關係，體現為主體向普遍原則的自動歸屬。主體在選擇確定之後，便自覺服從於道德原則的規範，個體的需求體現於普遍原則當中，並接受其約束。可是，這幫看上去以身殉道的明遺民，居然不約而同的提倡起"私"來了③。顧炎武、黄宗羲在政治體制的理論建構中，對"私"的重視非常引人注目。顧、黄理論的思想來源很複雜，本節不擬詳述，但有一點可以肯定，他們視為正當的民之自私自利，是能夠與君主之權勢所抗

① 《孟子師說》卷七，《黄宗羲全集》第1册，杭州：浙江古籍出版社，頁151。

② 《四書反身錄》，《二曲集》卷三五，頁471。

③ 這是思想史上一個引人入勝的現象，學界已有很多討論，但大多集中於思想史内部的考察。如肖永明《明清之際人性自私說的啟蒙意義》，《湖南大學學報》（社會科學版）1999年第1期；王中江《明清之際"私"觀念的興起及其社會史關聯》，《湖南社會科學》2003年第4期。

衡，並且不為任何道德說教所能壓制的人之主體存在[①]，從中體現的是對於個體之價值與主體之能量的極大重視。從專門撰文為“私”正名的陳確身上，我們對此可以得到更為明確的認識。

陳確沒有從“私”存在的必然性與合理性來進行論證，而是一上來就說：“有私所以為君子。惟君子而後能有私，彼小人者惡能有私乎哉！”這句話以顛覆傳統君子觀的氣勢賦予了“私”正面價值，使之成為道德建立的基石。不過很顯然，這裏所說的“私”是經過了重新闡釋的，“私”大約相當於“自愛”：

> 故君子之愛天下也，必不如其愛國也，愛國必不如其愛家與身也，可知也。惟君子知愛其身也，惟君子知愛其身而愛之無不至也。曰：焉有吾之身而不能齊家者乎！不能平天下者乎！君子欲以齊、治、平之道私諸其身，而必不能以不德之身而齊之、治之、平之也。

所謂“私”者，是相對於“為他”而言的“為己”之心。陳確對公私命題所做的第一個改變，是把“為己”與“為他”之間的對立關係確定為過程上的先後關係；也就是說，主體的自我實現是實現其社會功能的前提；沒有主體的挺立，所謂“公義”根本沒有實現的可能。這裏的“私”實質上就是指真實自愛之心，所以他又說：“是故君子之心私而真，小人之心私而假；君子之心私

---

① 參見溝口雄三《中國前近代思想的曲折與展開》（北京：中華書局，2005）下論第二章。

而篤，小人之心私而浮。”君子與小人的區別，在於是否能夠把握自我生命的真實需求，所謂“假”與“浮”，都是主體被蒙蔽的狀態，造成這種蒙蔽的，可能是流俗的短見，也可能是人性的軟弱。衹有決不鬆懈的真正自愛，纔能從中超越而實現道德的完滿，故曰：“彼古之所謂仁聖賢人者，皆從自私之一念，而能推而致之以造乎其極者也。”①

與陳確的思路如出一轍的，還有王夫之對“我”的強調。他從根本上否認以“我”的泯滅為道德修養之目的：

> 言無我者，亦與我而言無我爾。如非有我，更孰從而無我乎！於我而言無我，其為淫遁之辭可知②。

這不僅是從邏輯上說明“無我”之說是以“有我”為前提的，更是在價值層面對“我”的肯定。王夫之在《家世節錄》中提到，自為學之始，他就被父親告誡不可喪己以殉人之道：

> 壬午冬，夫之上計偕，請於先君曰：“此行也，將晉贄於進君子之門，受詔志之教，不知得否?”先君怫然曰：“今所謂君子者，吾故不敢知也。要行己自有本末，以人為本而己末之，必將以身殉他人之道，何似以身殉己之道哉？慎之，一入而不可止，他日雖欲殉己而無可殉矣。”③

---

① 上述引文皆見於《私說》，《陳確集》，頁 257。
② 《思問錄》內篇，《船山全書》第 12 册，頁 417。
③ 《姜齋文集》卷一〇，《船山全書》第 15 册，頁 219。

王夫之把這段文字放在《家世節錄》中，足見對它的重視。《節錄》所追溯的皆為家族事功、道德之可堪彰顯者，說是家族傳統之建構也不為過。在家族傳統的宏偉敘述中，插入這麽一件小事，可以表明，王夫之把它當做人生第一課，當做他日後為學、立身的基石；此外，可能還有以之垂范後人的用意。

王父所說的，其實就是學須“為己”，也就是把道德主體的建立作為首務。“我”的自身受用是道德修養中最重要的因素，而他人的標準，哪怕是來自被整個社會道德評價體系所認可之“君子”，也不能取代。這明顯是對孟子“無所待”與王陽明“學貴得之心”的繼承。

王夫之又云：

> 天下之物與我同源，而待我以應而成。故盡孝而後父為吾父，盡忠而後君為吾君，無一物不自我成也①。

這無異於宣稱，主體的重要性超過了普遍原則，成為道德最終實現更關鍵的因素。也就是說，是“人”去完成“道”，而不是“道”來束縛“人”。從中我們可以明白無誤地確認：這一群人之所以成為遺民，不是對於某種道德規範的懵懂盲從，而是主體意識昂揚的個體在理想人格的追求中作出的清醒選擇。

昂揚的主體表現出一些特質，正可稱之為豪傑精神，也正為

① 《張子正蒙注》卷四，《船山全書》第12册，頁144。

解決前文所述明遺民面臨的問題之必須。

首先是獨立於流俗，不為他人或者外部條件所左右的獨立品格。他們看到，平常人為保身計、為身家計、為名利計，難免陷入流俗而難於自拔，受到種種束縛：

> 有豪傑而不聖賢者矣，未有聖賢而不豪傑者也。能興即能謂之豪傑。興者，性之生乎氣者也。拖遝委順當世之然而然，不然而不然，終日勞而不能度越於祿位、田宅、妻子之中，數米計薪，日以挫其志氣，仰視天而不知其高，俯視地而不知其厚，雖覺如夢，雖視如盲，雖勤動其四體而心不靈，惟不興故也①。

衹有真正明白了主體生命之真實需求，纔能做到不為境遇所動。徐枋云：

> 人惟自有我在，不為物轉，故能素位而行，自然不淫、不移、不屈，觸處皆是。不然，茫茫滾滾，毫無把柄，豈不為境遇所動哉②？

清初的複雜環境帶來的艱難生存處境，如同分水嶺，把不同的人區分得更為清楚。對自己珍愛不足者，稍有姑息，精神領域便極

① 王夫之《俟解》，《船山全書》第 12 册，頁 479。
② 《答節老》，《居易堂集》卷四，頁 21b。

易為以現實利益為目的的世俗念頭所佔領，喪失自我。故陳確云："古來聖賢豪傑，俱從逆境中煉出。於此覺身心有安頓處，便好。大約帶一分世俗心，則身心便苦，便不得安頓。"① 以豪傑自期者，求身心安頓，則需磨礪，越在此時越要洗淨流俗之念。張履祥（1611—1674）云：

> 乾坤今日更如何哉？乃斯風之尚煽也。自今人士，惟有洗滌肺腸，舉前習氣自有生以來所膠固而難卻者，刮磨殆盡，從心性中流出道理，以為立身應事之本，方成豪傑作用②。

對任何人來說，"舉前習氣自有生以來所膠固而難卻者，刮磨殆盡"都是相當艱難的過程，以此作自我要求，是出於嚴格的自律。李顒云："吾人身處末俗，須是鐵骨金筋，痛自矯強，纔得不流不倚不變，立身方有本末。"③ 他們要求自己有堅毅的意志力來自我主宰，故更加信任道德主體的力量："人惟無志，故隨俗浮沉，若真實有志，自中立不倚。主意既定，九死靡移，如水必東，百折不回。此之謂乾坤整齊，人中鐵漢，凜冽一時，彪炳千載。"④相比晚明時代士人的狂放任性，這些明遺民的人格特徵確實發生了很大改變。他們變得更加獨立，對自我的定位也更加

① 《與吳仲木書》，《陳確集》，頁 138。
② 《與吳仲木》，《楊園先生全集》卷三，頁 43。
③ 《四書反身錄》，《二曲集》卷三〇，頁 419。
④ 李顒《四書反身錄》，《二曲集》卷三五，頁 471。

明確。

面臨人生困境或挫折時的態度，更顯示出他們精神的強度。順治十六年（1659），因為牽連通海案而無處容身、避亂山中的黃宗羲作了一組《山居雜詠》詩，敘寫十幾年來自己經歷的苦難與目前的困境。第一首說：

> 鋒鏑牢囚取次過，依然不廢我弦歌。死猶未肯輸心去，貧亦其能奈我何？廿兩棉花裝破被，三根松木煮空鍋。一冬也是堂堂地，豈信人間勝着多①。

雖然人生的磨難帶來很多苦楚，可是都不能摧垮他。他的語氣裏全是不肯向磨難低頭的倔強，其精神也始終保持着昂揚。

王夫之的性情與黃宗羲不同，從前面所引的《初度口占》我們可以看出，他的情緒趨於悲哀和壓抑，他把自己的居所命名為"敗葉"，也顯示出這種傾向。但是，他雖然終身獨居一樓，自我封閉而鬱鬱寡歡，卻依然以一種堅韌的方式顯現出強大的精神力量。他有一組《讀文中子》，共兩首詩：

> 樂天知命夫何憂，不道身如不繫舟。萬折山隨平野盡，一輪月湧大江流。
>
> 天下皆憂得不憂，梧桐暗認一痕秋。歷歷四更山吐月，

---

① 《山居雜詠》，《黃宗羲全集》第11册，頁234。

悠悠殘夜水明樓[①]。

文中子是隋末大儒王通，據晚唐皮日休《文中子碑》，他隱居講學，"序述六經，敷為《中說》"。對初唐政治有極大影響之俊傑，如"薛收、李靖、魏徵、李績、杜如晦、房玄齡"[②]，皆出其門下。他的處亂世之道引起了明遺民們廣泛的興趣[③]，顧炎武論之曰："六代之末，猶有一文中子者，讀聖人之書，而惓惓以世之不治，民之無聊為亟。没身之後，唐太宗用其言以成貞觀之治，而房、杜諸公皆出於文中子之門。"[④] 顧、王等遺民以尚論文中子，表達自己人生寄託的用意是比較明顯的。

這兩首詩援引李、杜名句，卻把它們融化於自我的人生體驗當中。第一首"樂天知命夫何憂，不道身如不繫舟"充滿了感慨：儘管早就懂得"樂天知命而不憂"的道理，但是當人生的無常總是降臨到自己身上的時候，還是難免帶來種種難以預知的創傷。"萬折山隨平野盡，一輪月湧大江流"已非杜詩中宏大闊遠的寫景之句，而是人生境界之象徵，是經歷了千迴百轉之後的鎮定與澂明。第二首體現的是一種安靜的執著。在"天下皆憂"的混沌中，對秋之衰殺，以一個"認"字表明了洞然和坦然，是故獨能"不憂"；任憑殘夜悠悠，內心的輝光已如月光一般，從暗

---

① 《船山全書》第 15 册，頁 449。

② 《文中子碑》，《皮日休文集》卷四，《四部叢刊初編》上海：上海商務印書館，1919，頁 49、50。

③ 可參見趙園《遺民論》，《明清之際士大夫研究》下編第五章，北京：北京大學出版社，1999。

④ 《與潘次耕劄》，《顧亭林詩文集》，頁 166。

影中走出。

李顒云："處困而怨天尤人固不可，偷安苟且亦不可，須是從這裏尋條正路，八字着脚，平坦坦行，將來直巍巍打出去，纔是大丈夫、真豪傑。"[①] 張履祥亦云："吾人生此亂世，兼以孤苦憂患之心，如何不切，直須從百苦中打煉出一副智力，然後此身不為無用，外可以濟天下，內可以承先人。"[②] 患難的時代造就患難的人生，遺民們已經意識到，必須從困境中突破，纔可能完成自我實現。他們中的許多人，也確實做到了。

人在困境中不免思及困苦之來源，歸結到命運而歎息無可奈何，這是中國人常有的做法。被易代的動盪錯亂了人生軌跡的遺民，似乎更有理由這樣抱怨。但偏偏是明遺民，居然開口對"天之所命"的必然性發出了質疑。王夫之云：

> 俗諺有云："一飲一啄，莫非前定。"舉凡瑣屑固然之事而皆言命，將一盂殘羹冷炙也看得關天動地，直慚惶殺人！且以未死之生，未富貴之貧賤統付之命，必盡廢人為，而以人之可致者為莫之致，不亦舛乎？故士之貧賤，天無所奪；人之不死，國之不亡，天無所予；乃當人致力之地，不可歸之於天[③]。

把"天命"視為"一切皆有定數"，是一種無可奈何之時自我解

① 《四書反身續錄》，《二曲集》卷四四，頁 552。
② 《答顏孝嘉》，《楊園先生全集》卷一三，頁 367。
③ 《讀四書大全說》卷一〇，《船山全書》第 6 册，頁 1114。

脱的做法，同時也是責任的推卸。它會使人相信無論個人如何作為，都不會對自己的命運產生影響，也就放棄了應當付出的努力。從一個儒者的人生立場上看，這顯然是荒謬的。

但王夫之的態度已經超出了孔子所說的“知其不可為而為之”，他有一種新的“天命”觀：

> 天之命，有理而無心者也……生有生之理，死有死之理，治有治之理，亂有亂之理，存有存之理，亡有亡之理。天者，理也；其命，理之流行者也。寒而病，暑而病，飢而病，飽而病，違生之理，淺者以病，深者以死，人不自知，而自取之，而自昧之，見為不可知，信為莫之致，而束手以待之，曰天之命也。是誠天命之也①。

在新的天命觀中，影響個體命運形成的因素增加了，簡單來說就是“天命”與“人為”的共同作用。“天命”不再相當於“前定的命運”，它的內涵發生了變化。“天者，理也；其命，理之流行者也”表示，天命被認定為宇宙萬物生息消長的自然之道；“有理而無心”表明，它是無意志造作的。也就是說，對於千差萬別的個人來說，老天並無意於安排不同的命運；對於處於世界不同位置的個體，天命的顯現可能不同，但從原理上來說，它對於所有人是没有差別的。命運的差異最終由個體的差異所決定，天命的顯現方式主要由“人為”所決定，人的具體作為決定了事件的

① 《讀通鑒論》卷二四，《船山全書》第 10 册，頁 934。

最終結果。

在這一“命運觀”中，決定個體命運的關鍵因素是主體的作為，所以王夫之又有“造命”之說：“乃唯能造命者，而後可以俟命，能受命者，而後可以造命。”[①]“造命”更加強化了主體的能動性——主體具備超越外在環境之信念，要成為個人完全的主宰。

不離棄現實人生，但剝離世俗生活可能帶來的實用態度，從而超越於流俗之上；從個人的人生挫折和具體困境中振作，極其自信，甚至於以此擺脫個人在動亂時代中的無能為力之感。一切超越凡俗的能量皆從極高的自我期許發源，明遺民有不少此類表達。李顒說：

> 立志須作天下第一等事，為天下第一等人。志不如此，便是無志；志遜於此，便不成志[②]。

孫奇逢說：

> 生之所以生，能不失天之所以與我者，為世間不可少之人[③]。

張履祥說：

① 《讀通鑒論》卷二四，《船山全書》第10冊，頁934。
② 《四書反身錄》，《二曲集》卷三五，頁471。
③ 《語錄》，《夏峰先生集》卷一三，頁543。

> 吾人生於天地之間，當為可有不可無之人。以一家而論，一家不可無；一鄉而論，一鄉不可無；以至一國天下皆然①。

前文已述，這是一個人格力量相當強大的群體，他們不是空有豪言，而是具備傲然挺立於亂世的主體人格。如同朱之瑜所言："夫千人之中、萬人之中翹翹特拔，謂之豪傑；混混然隨波逐流、同聲附和，謂之鄉人。"② 明遺民群體所追慕的，正是"翹翹特拔"的豪傑人生。

不過，如果没有與現實社會的交涉，衹是向自我內心搜尋，要建立如此自信還是很困難的，孤芳自賞則易流入狂狷。豪傑傳統中的"濟世"要素，同樣也可以在明遺民身上找到。實際上，"為天下不可少之人"已經有這方面的表達。顧炎武云："今日者，拯斯人於塗炭，為萬世開太平，此吾輩之任也。"更明白表示以"救世"為"豪傑"的歷史使命。

（二）振濟世道之擔當

王朝的更迭在中國古代歷史中並不是新鮮事，但明、清的易代似乎和以往有些不同。明王朝的政權是打着"驅除韃虜，恢復中華"的旗號從元代蒙古貴族那裏奪取的，承平三百年之後，又落入滿族貴族手中。對於正統意識強烈的明代士人來說，被異族

① 《答顏孝嘉》，《楊園先生全集》卷一三，頁 366。
② 《答明石源助》，《朱舜水集》卷五，北京：中華書局，1981，頁 83。

強權統治、淩駕的命運是難以接受的，因而明王朝擁有歷史上數量最大的遺民群體。他們普遍認為，這是一個“天崩地坼”、人類社會的正常秩序完全顛倒了的黑暗時代；人們正處於一個需要豪傑來扭轉乾坤、結束苦難、振濟世道於混亂之中的時刻。

天道循環的思想來自於《易》，由於中國歷史的印證，就成了人們看待治亂興亡的一種基本觀點，它也給明遺民們帶來了希望。張履祥云：

> 自古聖賢多生亂世，天地之心至於“剝”之上九，便有來“復”之幾。豪傑生此，動心忍性，以為斯道之寄，殆此日也①。

“剝”為《周易》六十四卦之一，卦辭曰“不利有攸往”，表現已經發展至極端的不利狀態；“復”卦緊接其後，“七日來復，利有攸往”②，否極泰來的變化於此時開始，故《雜卦》云：“剝，爛也；復，反也。”③“剝”初六至六五皆為陰爻，惟上九為陽爻，代表爛極而生機不滅；“復”則一陽在下而五陰在上，代表生機由此萌動生長。張履祥以這兩卦來象徵清初的時代命運，而把豪傑看做一線生機之所寄。

明遺民的自我定位是和對國家與個人命運的反思聯繫在一起的。明遺民群體反思的焦點是：在道義上相比於新朝絕對正統的

① 《與俞廣之》，《楊園先生全集》卷二，頁 26。
② 《周易本義》卷一，頁 25、26。
③ 《周易本義》卷四，頁 74。

大明王朝，是如何走向衰亡的？而作為社會支柱的士人，又在其中扮演了什麼角色？他們反觀自我時，往往以此為重要參照。

關於亡國的原因，他們找到了許多不同的答案，此不詳述。其中最為重要的一項，也是他們最痛心疾首的一項，是士風的敗壞。沈壽民（1607－1665）說："夫廉恥不張於國，國乃滅亡；廉恥不植於家，家乃頹喪；廉恥不敕於身，身乃瓦裂。"[①] 這是在明遺民群體中很有代表性的觀點。它在導致明亡的各種因素中到底佔有多大分量，暫且不論。值得注意的是，明遺民所批評的士大夫廉恥道喪，除了在行政領域的賄賂公行、諂媚宵小等喪失了基本道德原則的行為，還包括晚明士人任情縱欲、追求適意的各種表現。所以，王夫之竟直指王學為亡國罪魁：

> 王氏之學，一傳而為王畿，再傳而為李贄，無忌憚之教立，而廉恥喪，盜賊興，中國淪沒，皆惟怠於明倫察物而求逸獲，故君父可以不恤，膚髮可以不顧。陸子靜出而蒙古興，其流禍一也[②]。

"惟怠於明倫察物而求逸獲，故君父可以不卹，膚髮可以不顧"是他批評的實質性內容，也確實切中了事實。晚明不少士人重視自我，以自我作為生活的核心，把人生旨趣轉移到個人生活的安

① 《復蘭溪諸葛閻生書》，《姑山遺集》卷五，《四庫禁燬書叢刊》集部第119冊，據北京圖書館藏清康熙有本堂刻本影印，北京：北京出版社，2000，頁72。

② 《張子正蒙注》卷九，《船山全書》第12冊，頁371。

逸享樂，同時消解了士人以天下國家為己任的傳統理念①。但是，把王學引導的士人自我意識的高漲視為亡國的根源，畢竟是過於痛切而導致的偏激。然而從偏激中顯示出的是與“自適”風氣的決裂和對“兼濟”精神的極度重視。

這種反思對明遺民的自我定位有很大影響，他們許多人都深思過作為遺民如何與世交涉。李顒就是在這種思潮中重新解說了“儒”的含義：

> “儒”字從“人”從“需”，言為人所需也。道德為人所需，則式其儀範，振聾覺瞶，朗人心之長夜；經濟為人所需，則賴其匡定，振溺亨屯，翊世運於熙隆：二者為宇宙之元氣，生人之命脈，乃所必需，而一日不可無焉者也②。

以“需”解“儒”，強調的是有益於當下之世。李顒曾談到，自己雖然過着一種近乎與世隔絕的生活，卻熱切關懷着世事：“余閉戶養痾，久與世睽，雖居恒絕口弗及世事，而世道人心，未嘗一日忘懷。覩風俗頹敝，私且扼腕太息；遇生民阽危，不禁潸然悽愴。蓋根心之恫，有不知其所以然者。”③ 他說自己也不明白其中的原因，而王夫之說：“天地既命我為人，寸心未死，亦必於飢不可得而食，寒不可得而衣者留吾意焉。”④ 這是中國士人

① 關於這方面情況，可參見羅宗強先生《明代後期士人心態研究》第六章。
② 《四書反身錄》，《二曲集》卷三三，頁 450。
③ 《司牧寶鑑小引》，《二曲集》卷二八，頁 369。
④ 《俟解》，《船山全書》第 12 册，頁 488。

“民胞物與”的仁人傳統，即他人的飢寒不能被當做無關自己痛癢的身外之事。因而，即使是選擇了隱居者的生活方式，他們還是希望在世事中有所作為。歸莊把這個意思說得很明白：

人人為逸民，誰與濟時艱？上天生我才，與世良有關。丘壑豈不適，其如念痌瘝[①]。

出於同樣的認識，彭士望（1610—1683）批評其友人賀貽孫“以獨善自晝”。在給賀的信中，他說：

今翁兄操行無玷鄉里，始終固不愧其言，亦足名高士於後世，而弟愚謬竊妄謂士所當為未止於此。許大世界，為學術偏疏無識幹庸偽人壞盡。吾輩痛定思痛，即偷活草間，不徒以獨善自晝，其於世教、人才、民生、國卹，須以為飢渴性命，磨礪講求歸之實用。手之所觸，足之所履，心背之所遊行出沒，無時不俱隨力自盡，即不能見之行事，亦當託之於書，散之於人，寄其薪盡火傳之志，所謂一息尚存，不容少懈，死而後已者也，豈得以老為辭哉[②]？

他認為，當世學術壞盡，正需要改善。即使不得已“偷活草間”者，也仍然應當尋求各種途徑，如“託之於書，散之於人”，來

① 歸莊《古意》十二首之八，《歸莊集》卷一，頁130。
② 《與賀子翼書》，《恥躬堂文鈔》卷二，《四庫禁燬書叢刊》集部第52册，據清咸豐二年刻本影印，北京：北京出版社，2000，頁44。

對“世教、人才、民生、國衈”有所裨益。這是作為儒者的使命，是必須“一息尚存，不容少懈，死而後已”去追求的。

“兼濟”還是“獨善”，對於從小接受儒家教育的士人來說，總是影響人生走向的關鍵問題。明遺民選擇了與現實政權的疏離，他們還能不能承擔救世的責任？孫奇逢、張履祥等都長期在鄉村隱居，避免與世事的交涉，又如何能自期為世間“不可少”之人？這些問題在明遺民中也有考慮。顧炎武曾以“瓠”為題，述懷寫志，詩云：

> 瓠實向秋禽，呺然繫夕林。不材留苦葉，槁死亦甘心。偶伴嘉蔬植，還依舊圃尋。削瓜輸上俎，剝棗遜清斟。衛女河梁迥，涇師野渡深。未須驚五石，應信直千金。作器疑無用，隨流諒不沉。試充君子佩，聊比《國風》吟[①]。

詩中既表達了不能有用於當世的失落，也寄託了以無用為“大用”的志向。現實的“無用”不能阻塞其“大用”的志向，在亡國的刺激下，明遺民選擇了對儒家傳統人格的回歸；而救亡的使命感，則使他們把自我投射於有能力存亡續絕的豪傑人格。

至此，還有另一個不能不回答的問題。作為邊緣群體的明遺民，是以什麼來支撐“救世”的信念的呢？他們是否有救世的能力？他們又如何來實現對世事的擔當？如果問題不能解決，他們的自我期待將不能落到實處，他們的人生價值也會落空。

---

① 《瓠》，《顧亭林詩集彙注》卷五，頁 1049。

最直接的做法似乎是參加反清活動，然而，且不論實際參加的人數相對於整個明遺民群體來說，仍然衹佔一小部分；反清活動帶來的，更多的是打擊和無奈，並不能給他們的濟世情懷以太多鼓勵。對此，後文還將詳細論述。

真正給他們價值支撐的，是對於“存道”的信念。簡而言之，即在現實政治已很難作為之時，以個體的生存為載體，保存本民族的文化命脈。關於“道”的具體內容、存道的具體途徑等較為複雜的問題，本章下一節將有進一步論述。

第二節　存道：明遺民群體的價值體認

近年來，遺民的價值受到了不少思想界、學術界研究者的質疑。質疑者經過了現代國家、民族、社會價值等觀念的浸潤，往往會在如下幾個方面對遺民的價值發生懷疑：作為遺民觀念中重要支柱的“君臣之義”，是否理應成為無可爭辯的天然的道德標準？作為歷史上一直以多民族共生為基本形態的國家，強調夷夏之辨，明遺民是否固執於漢族中心主義？比起遺民們深山避世、窮老荒村，一些出仕新朝者從易代之際的現實需求出發，積極參與建設，是否對當世的國計民生更為實用？一句話，亡國以後，謹守“前朝遺留”身份的遺民在新朝的生存究竟還有沒有價值？

其實，明遺民群體中已有不少人對此作出了反思，來自兩個方面的心理壓力促使他們必須找到自己生存的獨特價值。其一，

相對於殉國者，他們不免有“苟且偷生”的道德負疚感[1]。這個時期，無論是史家的評價，還是見存於文集的私人感言，一般都把“死節”作為易代之際士人道德水平的最高表現。歸莊贊為：“於波靡瀾倒之時，屹然砥柱中流，激一時豪傑之心，立萬世人臣之則，豈非天之無奈人何者耶！”[2] 死節者以生命的付出給他們的行為鍍上了一層神聖的光輝，也在情感上取得了多數人的認同。雖然遺民中還是有人質疑“以死塞責”，但未死者在道德自省時，死者的勇決更容易使他們感到羞慚。這一類表達在明遺民的文集中屢屢可見，如陳洪綬：“少時讀史感孤臣，不謂今朝及老身。想到蒙羞忍死處，後人真不若前人。”[3] 方文：“永棲隴畝為頑民，偶對人言還自愧。”“幾欲捐軀勵微節，亦以親故遂苟存。”[4] 不過，既然已經選擇了“苟存”、“忍死”，一味自怨自艾並不能解決問題，證明不死者的價值纔是解脫心理壓力的最好方法。

另一個方面是清初士人價值觀的多元化。比起接受了易代現實並努力適應的士人，選擇了遺民身份的畢竟是少數人。清朝的第一批漢族官員，主要是由降清的明代官員組成；科舉恢復以後，在明朝沒有取得功名的士人多數繼續參加考試。這些人的動機和心態很複雜，簡單地斥責為背叛故國有失公允。他們中的許多人都與明遺民有交往，不少人還因品德高尚而獲得各種社會群

① 可參見何冠彪《生與死：明季士大夫的抉擇》。
② 《保定張氏殉難錄序》，《歸莊集》卷三，頁 174。
③ 《偶題》五首之二，《陳洪綬集》卷九，頁 309。
④ 《贈別周穎侯》，《嵞山集》，頁 91。

體包括遺民的普遍尊重。二者的不同選擇，很難僅僅以道德水平的高下做區別，價值觀的不同也是一個重要因素。簡單來說，一些有意仕清的士人，更看重對當下政治的干預，也就是通過更直接的途徑實現自我價值。

因而，明遺民強調做“世間不可少之人”，是要以迫切的心情發掘自己獨特的人生價值；並且，他們要確認的價值，不是自我標榜的，而是可以通過“有補於世”，即社會對其的需要來獲得證明的。不過，以他們在清初的具體處境，價值“如何實現”，仍然是一個緊要問題。

他們對此一問題的解決辦法，籠統地說，是儒家傳統的“存道”以“救世”。它體現的具體途徑有二：一是以自身生存為載體，傳承儒家的文化傳統；二是通過著書立說等方式，反思亡國根源，尋找民族重新振興之道。

一、存道以存天下：遺民的價值

儒家士人的價值建立在與現實世界的關係之上，從先秦時代起，積極參與政治就是他們的基本立場；欲為其政而不得其位也一直是他們要面臨的困境。孔子曾被人問及：“子奚不為政?”他大半生奔波各國，尋求推行政治主張的機會，但除了在魯國的短短幾年，他都未能直接參與實際的行政。被問到這樣一個問題，孔子心中恐怕也難免滋味複雜，但他回答得很明確：“《書》云：‘孝乎？惟孝、友於兄弟，施於有政。’是亦為政，奚其為為

政?"[1] 這就擴大了"為政"的含義，把在野者的推行人道也理解為干預當下政治的一種途徑，為後世没有機會實際參與政治的士人提供了另一種確認其社會價值的思路。

這一思路的依據在於，直接參與政治活動——字面意義上的"為政"——雖在儒者實現人生價值的諸途徑中最受重視，但其活動本身並不具有價值意義，衹有在它能夠承載儒者之"道"的時候，纔被認為是有價值的。也就是說，儒者的人生追求並不拘泥於"出"或"處"等具體形態上，其價值的根本立足點是"道"的體認。孔子說："士志於道。""朝聞道，夕死可矣。"[2]衹有超越了具體富貴利達的"道"纔應當是人生的終極追求。

"道"是"形而上者"的借名，是終極價值所在。其他的一切都不是憑藉自身而有價值，它們要麼作為實現道的工具、途徑而有價值，要麼作為道的體現、顯示而有價值——政治是否有價值在於它是否能夠體現道。換言之，道衹青睞那些理解和尊重它的人，而不一定青睞政治上的權威。當執政者衹關注眼前利害得失的時候，便已與道分離，這時候道的承擔者就衹有"謀道不謀食"的士人。失去了道的統攝，世界秩序崩潰，此時士人的責任，正是保持人類社會對道的理解與追求，並且等待恰當的機會，以之為憑藉重新恢復世界的秩序。因而孟子說："天下溺，援之以道。"[3]

明遺民群體在思考自身應當具備何等價值之時，明顯繼承了

---

① 《論語集注》卷一，頁7。
② 《論語集注》卷二，頁14。
③ 《孟子集注》卷七，頁56。

上述傳統。

在明遺民看來，明亡以後，異族對於執政權的掌握意味着道與現實政治的分離，天下從此陷入了混淆顛倒之中。救亡成為時代的主題，不少人投身復明運動，期望以舊王朝重建的方式再續漢族文化正統。但事實上，明王朝氣數已盡，殘餘的力量已不能有效地重新建構起一個國家，繼起的幾個南明小朝廷帶給人的是一次又一次失望。如果將個人與民族的命運全部寄望於此，希望的斷絕必然是最後的結局。

好在實際情況並非如此。大多數人看到了舊王朝的不可復振，同時也意識到救亡的重點不在政統的重建，而在道的承擔與延續。沿着孟子"天下溺，援之以道"的思路，人們開始思考道濟天下的現實可能性。

首要的前提是，國家會亡，道不會亡。朝代有興亡，道祇有顯晦。現實的混亂，使得道無法正常顯現為對世界秩序的和諧安排。就現象上看，道似乎隱匿不見了；然而由於其超越性，它獨立於具體世界之上，現實的興亡不能對之有所損益。陸世儀云："道乃天下後世公共之物，不以興廢存亡而有異也。"[①] 王夫之亦云："天下無道，吾有其道；道其所道，而與天下無與。然而道之不可廢也，不息於冥，亦不待冥而始決也。"[②] 道不隨政治現實的變化而變化，即使在亂亡時代，它也可以繼續作為人們的憑藉。

---

① 《思辨錄輯要》卷二〇，頁 170。
② 《讀通鑒論》卷一六，《船山全書》第 10 册，頁 618。

其次，道具有振濟天下的能力。道是世界的本原，是宇宙生成的依據。雖然原始儒家並沒有構造“道生萬物”的宇宙化生模式，不過孔子說：“天何言哉？四時行焉，萬物生焉。天何言哉？”① 在日月星辰的運動與四時更替的過程中間，他體驗到天雖默然無語，但已通過萬物的生息變化指示了宇宙秩序的明確存在。這一秩序具有普遍性，在人類社會與自然界皆得以體現。在後來儒家學者對世界理想圖景的闡釋中，孔子的觀念被體系化了，如《易傳·繫辭》以及董仲舒、周敦頤的學說中，“天道—秩序”的構造意圖表現得非常鮮明。

對合理性依據的訴求促使人們去尋找行為與後果之間的因果聯繫。孟子說：“順天者存，逆天者亡。”② 荀子也說：“道者，古今之正權也，離道而內自擇，則不知禍福之所託。”③ 這就是說，遵循天道者將能完成人事的合理性構造，建立世界的和諧秩序，從而昌盛發展；反之，背離天道者面對着一個雜亂無序的世界，很容易陷於紛擾而茫然不知所措，從而終於敗亡。“道”這個世界本然的秩序，在這裏成為人們行為的憑藉與指南。

救亡的需求使得明遺民們熱切寄望於道的創生化育。陸世儀云：“道生天地，天地生人，無是道則天地且不成天地，人於何有？念及此，則弘道君子豈可不竭力從事乎？”④ 此所謂“天地”，當非實存世界，而是“理想國”，是完滿和諧的理性世界；

---

① 《論語集注》卷九，頁 75。
② 《孟子集注》卷七，頁 53。
③ 王先謙《荀子集解》卷一六，北京：中華書局，1988，頁 430。
④ 《思辨錄輯要》卷一，頁 12。

衹要還有人能堅守住“道”這個根本，它就有重建的可能。徐枋云：

> 無其道，天子而不能教一時，有其道，匹夫而可以教萬世……當春秋之時，弒君三十六、亡國五十二、日食三十六、地震五、水災十四，以至山陵崩陁、雷霆失序、星隕晝晦、夏霜冬實，夫戎翟交侵而亂賊接踵、烝報成風。於是天變動於上，地變動於下，而人道幾滅。孔子起而删《詩》、《書》，定禮、樂，作《春秋》。然後君君、臣臣、父父、子子，天地得以復位，日月得以復明，萬物得以遂其生，上下數千禩、綿延不墜者，皆孔子以道為師，有以維持而永久之也[①]。

徐枋的話不僅是他個人的意見，也很能代表明遺民群體共同的歷史觀，更表達了他們對於重建理想世界的信念。基於此種信念，張履祥說：“天地之心，雖當陰凝龍戰之日，而一陽已潛回於九地之下，自有生民以來，終無熄滅之理。”[②] 所謂“天地之心”者，當可以理解為天地運行之生機，來源於《彖辭》對《易·復卦》的解釋：“天行也，利有攸往；剛長也，復其見天地之心乎？”[③] 剛長健行、生生不息是儒家天道的特質，天地之心不息即天地生機不滅。人能師道，則順應了天地之心的生長，推動了

① 《師說下》，《居易堂集》卷九，頁 16b－17a。
② 《與沈尹同一》，《楊園先生全集》卷七，頁 183。
③ 《周易本義》卷一，頁 24。

世界合乎本然秩序地生成。

復次，道之振濟天下須以人類活動為中介纔能得以實現。孔子云："人能弘道，非道弘人。"[1] 儒家理解的道並不是不可認識的莫測天意，它有秩序條理；但這種秩序條理又不同於外在於人生的客觀的自然法則——它既範圍天地，又構成了個體的一言一行、社會的基本關係、國家的綱常秩序的尺度。因此，這樣的道不止是崇敬的對象，更是每一個士人要努力去體認、去契合的對象。它是人類行為的合理性依據，但具體到每個人，是否遵循道的法則，卻取決於這個人的主觀意志。因而，道有顯晦，也就是說，道能否運行於現實世界，有賴於人的擔當。

明遺民們相信，在自己所處的特殊時代，他們就是道的擔當者，也就是"天下溺，援之以道"的實施者。朱子素撰《歷代遺民錄》，申言其義曰："此書乃天地之心，國家之元氣也。"[2] 王猷定為李長科《廣宋遺民錄》作序，就說得更明白響亮了：

帝王相傳之天下，至宋而亡，存宋者，遺民也[3]。

不難看出，他其實是藉以自喻，用一種非常明確有力的語氣宣稱：明亡而天下亡，存明而存天下者，明遺民也。因而，此語在明遺民群體中反響熱烈。屈大均更發揮說：

---

① 《論語集注》卷八，頁 66。

② 乾隆《嘉定縣誌》卷一一《藝文志・書籍》載朱子素《與友人論文書》，轉引自潘承玉《清初詩壇：卓爾堪與〈遺民詩〉研究》，北京：中華書局，2004，頁 200。

③ 《宋遺民廣錄序》，《四照堂文集》卷一，頁 166。

> 南昌王猷定有言，古帝王相傳之天下至宋而亡。存宋者，逸民也。大均曰，嗟夫，逸民者，一布衣之人，曷能存宋？蓋以其所持者道，道存則天下與存……今之天下，視有宋有以異乎？一二士大夫其不與之俱亡者，舍逸民不為，其亦何所可為乎？世之蚩蚩者，方以一二逸民伏處草茅，無關於天下之重輕，徒知其身之貧且賤，而不知其道之博厚高明，與天地同其體用，與日月同其周流，自存其道，乃所以存古帝王相傳之天下於無窮也哉①。

這一段論述從兩個方向展開：第一，道存則天下存；第二，在宋亡或明亡這樣的特殊時刻，能夠存道的衹有遺民。此時社會的整體構成已經背離了道，衹有遺民群體的人生選擇纔能使它得以體現。而遺民對道的體現，實際上是保持了人類對它的理解和信念，是為"存道"、"持道"。這兩個方向匯聚到一處，遺民對於現實的鉅大影響就凸顯出來了：他們的人生選擇所體現的道，是世界恢復到正常秩序的唯一憑藉。可以說，遺民的人生價值就是道的價值。對於看上去無關輕重、微賤無所作為的遺民來說，這就是他們穩固堅實的立足點。

不過，遺民的人生價值要成立，還必須解決一個關鍵問題：明遺民們如何能夠確認他們就是道的持存者？他們的自信有什麼依據？這就涉及道的具體內容。

---

① 《書逸民傳後》，《屈大均全集》第 3 册，頁 394。

二、辨華夷與扶綱常：道之所存

在中國思想史上，道是一個涵蓋面很廣、使用意義很模糊的範疇。在儒學體系內部也是如此，僅在《論語》中，“道”字出現了約一百次，但從未被明確地界定。在這樣的語言背景下，談論“存道”，如果沒有明確的所指，就像是一種精神上的自我安慰，在現實生活中找不到依據。用這種方式確認的人生價值就會非常空幻。

既然明遺民認為他們的人生選擇是道的體現，我們就不妨從這裏出發，看看他們所謂的“道”究竟有些什麽內容。追根究底，他們在故國與新朝之間的立場，除了個人的利害選擇、情感傾向等因素，主要是由兩個思想原則所決定的：一是對於異族統治的排斥；一是在儒家倫常秩序規範下的道德選擇，即個人應當忠於自己的國家。

關於這兩個方面的討論，在明遺民的話語體系中，常常體現為“華夷之辨”與“君臣之義”。事實上，學界對遺民觀念的辯議也多集中在這兩個話題上面。這兩個問題看似簡單，但真正落到具體歷史情境中，卻包含着許多不同的層面，要對明遺民的價值進行正確的評價，必須就此進行深入的分析。

（一）華夷之辨與清初的道統之爭

1. “華夷之辨”的傳統意蘊

“華夷之辨”，或稱“夷夏之辨”，是一個古老的話題。它的產生，可以追溯到春秋時期。尊王攘夷的思想在《春秋》中已有所體現，《左傳》魯定公十年所記孔子之言“裔不謀夏，夷不亂

華”則是對異族侵害高度警惕的明確表達。不過，春秋以後，區分華夷所注重的不在人種，而在文化。其具體形態是制度、禮儀、風俗的差別。《荀子·正論》篇云：“諸夏之國同服同儀，蠻、夷、戎、狄之國同服不同制。封內甸服，封外侯服，侯衛賓服，蠻夷要服，戎狄荒服。”① 一般認為，通過文化的傳播，夷狄是可以逐漸融合於華夏文明的。孔子云：“居處恭，執事敬，與人忠；雖之夷狄，不可棄也。”②《論語》又記：“子欲居九夷。或曰：‘陋，如之何！’子曰：‘君子居之，何陋之有？’”③ 從吳、越、楚、秦被視為蠻夷到被接納為諸夏，這樣的融合在歷史上觸目可及。

在服飾、飲食等生活習慣，乃至宗教信仰上，華夷之間的影響都是相互的。夷、狄、蠻、戎、胡等稱呼，最初都無歧視的意味。《禮記·王制》稱：“中國、蠻、夷、戎、狄，皆有安居、和味、宜服、利用、備器。”④ 對異族的風俗習慣表示了應有的尊重。真正使人們擔憂，相信一旦防線崩潰將會導致民族消亡，因而必須區別於異族的，是價值體系。《漢書·匈奴傳》云：“《春秋》內諸夏而外夷狄。夷狄之人貪而好利，被髮左衽，人面獸心……是以聖王禽獸畜之……是以外而不內，疏而不戚，政教不及其人，正朔不及其國。”⑤ 孔穎達《尚書正義》稱：“夏，訓大也，中國有文章光華禮義之大。”夷狄之可怕主要是没有“文章

① 《荀子集解》卷一二，頁 330。
② 《論語集注》卷七，頁 56。
③ 《論語集注》卷五，頁 38。
④ 《禮記集說》卷三，《四書五經》，北京：中國書店，1985，頁 74。
⑤ 《漢書》卷九四下，頁 3834。

光華禮義”，更準確地說，是他們没有接受由儒家倫理秩序所規範的道德原則，因而缺乏正確的價值判斷能力，所以被稱為“人面獸心”、“貪而好利”。

無庸諱言，華夷之辨中體現了漢民族文化上的優越感，也體現了對其他類型文化的拒斥態度。然而值得注意的是，從產生之時起，華夷之辨就帶有防禦的性質，體現出對北方少數民族武力威脅的擔憂：害怕由於異族的入侵，中華文明退回到“被髮左衽”的時代——周代禮樂制度的崩潰，正是從犬戎之亂、周天子權威的喪失而全面開始的。此後，中國歷史上華夷之辨的高漲，大都是在異族威脅特别嚴重的時期，如南宋、元，它更多的是被作為一種反抗與自我維護的武器在使用。

2. 清初暴政與明遺民的排夷情緒

上述傳統與特殊歷史情境的結合，引發了清初夷夏之辨的高潮。明王朝代元而興，是以“驅逐胡虜，恢復中華”[①] 為旗幟號召天下的。漢族人重新贏得國家執政權，不但關係到民族自尊心，而且取消了民族壓迫政策，恢復並有力地執行着以儒學為本的教化政策。因而，明人自居正統的意識非常強烈，但在明代衰亡以後取而代之的，偏偏又是一個北方少數民族政權。如此交替，明遺民所受刺激之深，超出其他時代。此外，清人入關之初暴戾的民族壓迫政策，更是導致排夷情緒猛漲的直接原因。

作為少數民族，對人數極眾、文化發展水平也遠遠高出自己

① 宋濂《諭中原檄》，《皇明文衡》卷一，《四部叢刊初編》，上海：上海商務印書館，1919，頁 1a。

的漢族進行統治，滿族貴族很難免除心理上的不安，從而竭力想維護自己的利益與威嚴。清初行八旗圈地，頒佈緝捕逃人法，強制剃髮，在江南等地屠殺無辜平民，都是此種心理的體現。

圈地之初行是在順治元年（1644）十二月，將“近京荒地及前明莊田無主者”[①] 撥給滿洲官兵；順治二年，又以“近畿墾荒餘地斥為牧場，於順天、津、保各屬分旗置之”[②]；四年，“圈順直各州縣地百萬九千餘垧，給滿洲為莊”[③]。實際上，所謂荒地，往往有漢人耕種，“圈田所到，田主登時逐出，室內所有皆其有也”[④]；而所謂“民地被指圈者，速籌補給，美惡維均”[⑤]，也是換以僻遠瘠薄之地。圈地實質是滿人享用戰爭的勝利果實、奪取財富的一種手段。

這是以破壞漢人原有的平靜生活為代價的。順治三年吏科給事中向玉軒上的奏本，即題為“畿輔地圈撥將既，民眾失業，苦不忍言”[⑥]。百姓被從故園中趕出來，斷了衣食之源，或輾轉流離，填身溝壑；或鋌而走險，相從為盜；或迫於無奈，投充到旗下成為滿洲奴僕。

關於“逃人法”，《清史稿》卷二百四十四《李裀傳》云：“八旗以俘獲為奴僕，主遇之虐，輒亡去；漢民有願隸八旗為奴僕者，謂之‘投充’，主遇之虐，亦亡去。逃人法自此起。”[⑦] 人

① 《清史稿》卷一二〇，食貨志一，頁 3494。
② 同上，頁 3498。
③ 同上，頁 3495。
④ 史惇《慟餘雜記》，《圈田》條，清鈔本，頁 30b。
⑤ 《清史稿》卷一二〇，食貨志一，頁 3495、3494。
⑥ 《清代檔案史料叢編》第 4 輯，北京：中華書局，1979，頁 53。
⑦ 《清史稿》卷二四四，李裀傳，頁 9621。

闕以前，逃人問題就存在了。圈地以後，被迫投充到旗下為奴的人劇增，逃人也相應激增。順治三年（1646），多爾袞稱“數月之間，逃人已幾數萬”①。為了抑制這種局面，清廷愈加嚴峻刑罰，申隱匿逃人律，其要曰“隱匿滿洲逃人不行舉首……從重治罪”：隱匿本主的家資，全部或部分斷給失主；而其鄰佑九家、甲長、鄉約，俱受牽連，流徙邊遠；甚至府州縣官也坐以怠忽稽察之罪②。這樣量刑極易波及漢族士人。順治六年（1649），耿仲明、尚可喜因部下隱匿逃人，俱遭勅諭問罪，耿仲明以至懼罪自裁，尚可喜亦論奪爵，後納白金四千以贖③。耿、尚以靖南王、平南王之尊尚且如此，一般漢人受到的影響更是可想而知，李裀形容為“海內無貧富良賤皆惴惴焉莫旦夕之命”④。

圈地令、逃人法是清初著名的兩大暴政，均帶有明顯的民族壓迫色彩，從中反映出滿人以征服者自命，把欺壓、奴役漢人視為正當的心理。至於“剃髮令”，更是直接導致了滿漢衝突白熱化。

實際上，由於明清之際政權更迭的特殊情況，清人在北方統治的建立，並沒有遇到多少武力對抗。在這期間，清廷曾一度試圖推行“剃髮令”，由於漢族士民的激烈反對而取消。乙酉南渡之後，多爾袞認為天下大定，於是再度強令：“已定地方人民，

① 《清世祖實錄》卷二六，影印本《清實錄》第3册，北京：中華書局，1985，頁218。
② 同上，頁218－219。
③ 《清史稿》卷二三四，尚可喜傳，頁9411。
④ 《清史稿》卷二四四，李裀傳，頁9621。

仍存明制，不隨本朝制度者，殺無赦。”① 此令一下，激起了漢族士民的強烈反抗。《鹿樵紀聞》云，清兵初定江南之時，“東南郡邑一時帖然，猶若不知有鼎革之事者。自薙髮令下，而人心始搖”②。許多地方因此重燃戰火，據《江陰守城記》載：江陰本已降清，“眾問曰：‘今江陰已順，想無他事矣。’亨（方亨，時清任江陰知縣）曰：‘止有薙髮爾……’眾曰：‘髮可薙乎？’亨曰：‘此清律，不可違。’遂回衙。諸生許用等大言於明倫堂曰：‘頭可斷，髮決不可薙也。’適府中檄下，有‘留頭不留髮，留髮不留頭’之語。亨命吏屬示此言，吏擲筆於地曰：‘就死也罷。’亨欲笞之，共嘩而出”③。江陰士民就此舉城反清，苦戰八十一天；城破以後，拚死巷戰，“竟無一人降者”。嘉定的情況也十分相似：清軍至吳淞，“城外居民與貿易如平日時……十二日，城內外喧傳有薙髮之令，人情始懼，遂有變志”④。

除了這樣大規模的反抗之外，一般士民也多有因反抗剃髮而捐生者。有姓名見著於史傳的，如楊廷樞、左懋第、徐汧、顧咸建、祁彪佳、袁繼咸等，均在清初士民中享有極高的聲望。張岱《石匱書後集》記楊廷樞一家全髮隱匿山中，為清軍所獲。清廷官員勸慰他說：“楊先生負天下重名，奈何不自愛，尚靳此數莖髮，以自取僇辱耶？”“楊先生天下名士，養其身以有用，何得輕死！即不屑用世，少芟數莖，優遊林下，何如？”楊廷樞答曰：

① 《清世祖實錄》卷一七，《清實錄》第 3 册，頁 151。
② 《鹿樵紀聞》，《臺灣文獻叢刊》第 127 種，頁 37。
③ 《江陰守城紀》卷上，《臺灣文獻叢刊》第 246 種，頁 8。
④ 《嘉定屠城紀略》，《臺灣文獻叢刊》第 242 種《江南見聞錄》附錄，頁 25。

“此與鼠尾何異！廷樞惟有一死，不敢奉命！”①

不過是髮式的改變，是否值得付出生命的代價？這是後人在追緬這些烈士時常常發出的疑問。事實上，大部分明遺民還是采取了其他的策略。有些人避世不出，許多人乾脆削髮為僧。邵廷采說：“僧之中多遺民，自明季始也。”② 更多的人在無奈中選擇了剃髮存身，歸莊有《斷髮》詩二首記錄當時的悲憤。其一云：

> 親朋姑息愛，逼我從胡俗，一旦持剪刀，剪我頭半禿。髮乃父母生，毀傷貽大辱，棄華而從夷，我罪今莫贖。人情重避患，不憚計委曲，得正復何求，所懼非刑戮！況復事多變，禍福相倚伏，吾生命在天，豈必罹荼毒！已矣不可追，垂頭淚盈匊③。

在這裏，剃髮不僅是外形上的變化，而是一次充滿屈辱感的過程。支持不少人渡過這個關口的，是“守身存其大”的思想，如陳確云：“君子憂其大，方寸難區置。時時懼有失，數莖豈為累！勉之勤進修，古賢宜可至。完虧在厥性，具行未云貴。”④ 但屈辱感畢竟無法消除，因為此時“華”與“夷”不是風尚有別，而是種族壓迫。

清人強令推行剃髮令，是為了體現民族征服，給被征服者打

---

① 《石匱書後集》卷二八，《臺灣文獻叢刊》第 282 種，頁 250。
② 《明遺民所知傳序》，《思復堂文集》卷三，頁 212。
③ 《歸莊集》卷一，頁 45。
④ 《董甥典瑞以剪髮作數日悲簡慰之》，《陳確集》，頁 635。

上自己的烙印，宣告對他們的所有權。它反映出的心理是：可以通過高壓來逼迫漢人改變自己的髮式、着裝、風俗習慣，甚至文化傳統，從而使之壓抑以至忘掉自己本民族的獨特性，完全屈服於清人。歷史上，從未有這樣整體性的強迫一個民族在風俗習慣上永久服從另一個民族，它時刻提醒着人們受異族統治的屈辱感，體現了清廷以為軍事、政治優勢可以主宰一切的觀念。因而，在剃髮問題上的抗爭就顯示出特別的意義了。黃宗羲記錄，他的朋友林化熙面對刀斧威逼，笑言："人生髮膚，不能自主，而受脅於人耶?"[①] 林非常清楚地表明，通過對文化習俗的堅持，他要維護的是自己獨立處理自己事務的主體權力。

最嚴酷的是戰爭期間清軍對無辜平民的屠殺。揚州十日後，"煙爨四十八萬，至是遂空"[②]；江陰，"道旁白骨如山積"[③]；嘉定，"自西關至葛隆鎮，浮胔滿河，舟行無下篙處；白膏浮於水面，坌起數分。婦女寢陋者，一見輒殺。大家閨彥及民間婦女有美色者，皆生虜"[④]；婁東，僅沙溪、潢涇兩所，"掠婦女千計，牛亦千計，童男女千計，殺人萬計，雞犬之屬不勝算，積屍如陵。七浦塘一水，蔽流皆屍，水色黑而綠，行人以草塞鼻，真可哭可涕。所掠財物數千艘，銜尾載去；舟不能容，則委之水"[⑤]。順治六年（1649），清軍佔領湖南湘潭後屠城，從二十一日"屠至二十六日封刀，二十九日方止"，"城中不滿百人，受傷未死者

① 《海外慟哭記》，《黃宗羲全集》第2册，頁216。
② 《明季南略》卷三，北京：中華書局，1984，頁205。
③ 沈濤《江上遺聞》，《江南見聞錄》，頁72。
④ 《嘉定屠城記》，《江南見聞錄》，頁39。
⑤ 《研堂見聞雜記》，《臺灣文獻叢刊》第254種，頁13。

數十人"[1]；三月，陷南昌，亦屠城[2]；八月平定大同，不僅大同全城軍民屠戮殆盡，"附逆抗拒"州縣也不分良莠一概屠殺。順治七年（1650）攻克廣州，亦屠城[3]。以致順治帝也以"本朝開創之初，睿王攝政，降者多被誅戮"[4]，委婉承認了清初的殺戮無算。

這樣的殺戮下面，是漢族士民的摧心之痛。明遺民中多有被禍毀家者。歸莊寫家中遭遇："宮闕成荒墟，城郭為頹垣。我邑滿枯骨，我家半遊魂。兩婦嬰白刃，諸孫赴清川。"[5] 呂留良《亂後過嘉興》詩云："路穿臺榭礎，井汲髑髏泥。""粉黛青苔裹，親朋白骨中。"[6] 政權更迭之殘酷，自古而然，但殘酷到要以屠戮平民而立威的地步，則是異族征服中較突出的現象。

重新審視明遺民們面對的慘烈事實，不難理解他們對清人的憤怒。"華夷之辨"是此時宣洩憤怒的一種方式。明遺民詩文著述中或隱或顯的"胡"、"虜"、"夷"、"蠻"等字眼的使用，都是這種情緒的表現。由此也產生了一些過激言論，如王夫之曰："夷狄者，欺之而不為不信，殺之而不為不仁，奪之而不為不義

① 汪輝《湘上癡脱離實錄》，《希青亭集》，轉引自顧誠《南明史》，北京：中國青年出版社，2000，頁 568。

② 彭孫貽《道經南昌府君祠下》詩序云："戊子，聲桓又叛，清譚泰攻滅之，屠南昌……城經兵火，彌望瓦礫。"（《茗齋集》卷四，《四部叢刊續編》，上海：上海商務印書館，1934，頁 73b。）

③ 參見顧誠《南明史》第六章，頁 210。

④ 《清世祖實錄》卷一〇二，《清實錄》第 3 册，頁 796。

⑤ 《噫嘻》二首之二，《歸莊集》卷一，頁 49。

⑥ 《亂後過嘉興》，《呂晚村詩・萬感集》，《續修四庫全書》集部第 1411 册，頁 2。

者也。"[1] "夷狄，非我族類也，蝨賊我而捕誅之，則多殺而不傷吾仁。"[2] 這些觸目驚心的言論，顯示出一種交戰雙方式的敵對，甚至暫時背棄了平常人與人相待的基本原則，令人無法不歎息戰爭之嚴酷。這便是民族間相互武力征服的必然之一結果。

3. 道濟天下：以保持傳統價值觀為基礎的文化自救

如果"華夷之辨"僅僅停留在洩一時之憤這個層次，離開了那個歷史環境，就很難獲得認同。明遺民的意圖當然不僅於此。他們最看重的，是本民族文化傳統的保持。

明遺民中流行着"宋亡而中國亡"之論。李楷《宋遺民廣錄序》曰：

> 嗟乎！亡國之人懷故國而立言者，不獨宋也；古之帝王不一姓，興廢存亡在天不在人，其不幸而失國，可以發人涕淚者，亦不獨宋也；夫宋之慟，非猶夫昔之亡國者，宋存而中國存，宋亡而中國亡，中國之存亡，千古之大變也夫[3]！

宋亡與一般的朝代更迭之不同，首先在於其面臨着漢民族獨立政治權力的喪失。政治權力喪失以後，就沒有一個對本民族公共事務進行管理的共同體，這個權力被異族掌握了，也就是說，本民族事務的處理需假手他人。而他族如果沒有充分的理由，是不必替人打算的，更大的可能是他族藉助政治上的權力來獲取自己的

① 《讀通鑒論》卷二八，《船山全書》第10册，頁1081。
② 《讀通鑒論》卷一二，《船山全書》第10册，頁450。
③ 轉引自潘承玉《清初詩壇：清初詩壇：卓爾堪與〈遺民詩〉研究》，頁202。

利益，於是出現了不平等——藉助政治優勢進行的壓迫。在這種情況下，人的權益是没有保障的，此謂之“亡國奴”。黄宗羲在面對“元之享國也久，其祖父皆嘗為之民矣，胡得不帝之乎”的疑難時，一針見血地指出：“元之法律曰：‘蒙古人毆漢人，漢人勿得還報，蒙古人毆死漢人者，斷罰出征。’彼方以禽獸加之人類之上，何嘗以中國之民為民乎?”[①] 這裏的民族認同實質上體現了利益追求，“漢人”幻想“為之民”，不過是希望與之利益均分；蒙古法律的不平等，也就是拒絕將漢人納入己方群體，因而不必為其權益作出保障。如果耽於單方面的認同幻想，等於取消了自身爭取權益的努力，衹能任人宰割。

此外，“中國”還蘊含着文化意味。一個民族在政治上被奴役，最終體現為文化上的轉移和淪喪。“元既有江南，以豪侈粗戾變禮文之俗，未數十年，薰漬狃狎，胥化成風，而宋之遺俗銷滅盡矣。”[②] 這些變化的發生可能逐漸而細微，最初不過反映為服飾好尚的改變，似乎不足深究，但變化實際意味着“接受”，對異質文化的價值認同已經從這裏打開了大門。清廷強制改變漢人的衣冠服飾，就是從此處立意。在政治勢力的持續影響下，國人的風俗習慣、道德原則、價值標準等等都可能朝着有利於異族統治的方向發展。文化原有的封閉性被強力打破，最後的結果是，本民族的精神特性將會消亡。王夫之說：

---

① 《留書・史》，《黄宗羲全集》第 11 册，頁 12。

② 王褘為俞金作墓表，見於萬斯同輯《宋季忠義錄》卷一二，頁 158。

河北之割據也，百年之衣冠禮樂淪喪無餘，而後燕雲十六州戴契丹而不恥。故拂情蔑禮，人始見而驚之矣，繼而不得已而因之，因之既久而順以忘也。悲夫！吾懼日月之踰邁，而天下順之，漸漬之久，求中心之“蘊結”者，殆無其人與[①]！

這是一種非常深切的憂慮。“順以忘”，即忘掉了自家的本來面目，被異族統治者按照其政治需要理想化地塑造了。這個時候，遺忘者將不會被當做與統治民族平等的主體來對待，更可怕的是，遺忘者不能有效地明確自身的獨特性，也就不能明確自己的獨立意願，不再期望與對方平等。無怪乎錢謙益一見“宋亡而中國亡”，便禁不住老淚縱橫[②]，如果按照以文化差異作為民族區分最重要依據的傳統思路，文化淪喪的後果就是民族長久的沉淪。

出於自我保護的急切心情，明遺民們拼命強調，夷、夏應當相互區分。孫奇逢云：“夷夏君臣，千古為昭。”[③] 黃宗羲云：“中國之與夷狄，內外之辨也。”[④] 顧炎武云：“華夷之防，所繫者在天下。”[⑤] 王夫之云：“夷夏者，義之尤嚴者也。”[⑥] 他們面臨

① 《詩廣傳》卷二，《船山全書》第3册，長沙：嶽麓書社，1996，頁377。

② 其《書廣宋遺民錄》云：“撰序者李叔則氏（李楷字叔則），謂宋之存亡，為中國之存亡，深得文中子《元經》陳亡具五國之義。余為之泣下霑襟。”（《牧齋有學集》卷四九，頁1607。）

③ 《渡江賦辨》，《夏峰先生集》卷三，頁92。

④ 《留書·史》，《黃宗羲全集》第11册，頁12。

⑤ 《日知錄集釋》卷七，頁245。

⑥ 《讀通鑒論》卷一四，《船山全書》第10册，頁536。

的歷史情境，是二者融混帶來的華夏民族的岌岌可危。他們的分辨華夷，也就不是虛幻地追求文化優越感，而是為爭取本民族的獨立和延續所進行的實實在在的抗爭。

這種區分並不必然帶有對外族的敵意，即使是最激烈的王夫之，也認為各民族互不相擾是最理想的相處辦法。其言曰："天有殊氣，地有殊理，人有殊質，物有殊產，各生其所生，養其所養，君長其君長，部落其部落，彼無我侵，我無彼虞，各安其紀而不相瀆耳。"① "王者之於夷狄，暴則懲之，順則遠之，各安其所，我不爾侵，而後爾不我虐。"② 衹有彼此區分，各自獨立，纔能相安無事。如果雜處一國，就會彼此爭鬥，產生禍亂。

其中的緣故，就在於不同文化傳統下的民族，相互之間缺乏認同感。王夫之說："非我類者，心不可得而知，跡不可得而尋，頃刻之變不可得而測，與處一日，而萬端之詭詐伏於談笑，而孰其知之?"③ 心跡莫測，其實就是行為方式、思維方式的不同引起的互相不能理解，它的背後是價值觀的差異。所以，王夫之又以"君子"、"小人"之別來類比華夷之別：

> 天下之大防二：中國、夷狄也，君子、小人也……而其歸一也。一者，何也？義、利之分也。生於利之鄉，長於利之途，父兄之所熏，肌膚筋骸之所便，心旌之所指，志動氣隨，魂交神往，沉没於利之中，防之不可不嚴也。夫夷之亂

① 《宋論》卷六，《船山全書》第11册，長沙：嶽麓書社，1996，頁174。
② 《讀通鑒論》卷七，《船山全書》第10册，頁286。
③ 《讀通鑒論》卷一三，《船山全書》第10册，頁466。

華久矣，狎而召之、利而安之者，嗜利之小人也[①]。

他把華、夷之別具體為義、利之分，也就是區別爲經過了禮樂文化陶冶、有道德判斷能力的人和追求利益的為自然本性主導的人(這種認識是否完全正確暫且不論)。王夫之於此點明，在"華夷之辨"的話題中，華夷之間的根本區別就在於是否認同儒家的價值標準。

顧炎武的"亡國"與"亡天下"之論就產生在這樣的言論環境中間。

有亡國，有亡天下，亡國與亡天下奚辨？曰：易姓改號謂之亡國。仁義充塞，人將相食，謂之亡天下。魏晉人之清談，何以亡天下？是孟子所謂楊、墨之言，至於使天下無父無君，而入於禽獸也……是故知保天下，然後知保其國。保國者，其君其臣，肉食者謀之；保天下者，匹夫之賤與有責焉耳矣[②]。

這是一段屢屢被人稱引，但又屢屢被稱引者主觀意圖所淩駕的言論。因此，沿着顧炎武本人的思路，弄清他說這一番話的真實目的，是很有必要的。

顧炎武首先區分的是"國"與"天下"，我們可以用現代漢

---

① 《讀通鑒論》卷一四，《船山全書》第10册，頁502。
② 《日知錄集釋》卷一三，頁471。

語的“某一王朝”和“華夏民族”對其進行置換。“亡國”意味着一個王朝的敗亡，“亡天下”則意味着華夏民族精神的消亡。王朝的更迭本來祇關係到政權的執掌者——“肉食者謀之”；可是，當“王朝”與“天下”重合的時候，也就是說，當民族受到外來壓迫，政權的易手會導致本民族的文化傳統受到損害，甚至消亡的時候，就關係到這個民族是否還能保持自身特性，因而關係到每一個人了。此其一。

其二，顧炎武所指的民族精神，也說得非常明白，就是“仁義”、“君父”，即人格與人倫。這與王夫之所說的義、利之分，都同樣根源於儒家傳統的價值體系。“匹夫有責”的字面意義雖說是“每個人都應當負起責任來”，其實還隱含着這樣一個前提——“每個人都能夠擔負起這個責任”。這便是明遺民以“存道”自任的可能性。

一個民族的文化傳統，包含內在精神與外在形式兩方面。一般所謂“衣冠淪喪”，是以其外在形式受到強制改換來表達對文化被摧毀的擔憂。清初漢民族面臨的實際狀況是：文化表層的物化形式，如髮式、着裝、語言、禮儀等，或因政治高壓而被強制改變，或因風尚浸染而逐漸轉移。此時，一個政治上已經喪失了領地的民族，要想保持本民族的特性不因政治失敗而消亡，其現實可行的途徑，唯有通過個體的精神性堅持，保存文化傳統的內在精神——諸如倫理秩序、道德原則、價值標準等。

至此，明遺民所存之“道”，內容已經彰顯，即為儒家文化傳統，其核心是人倫秩序及其規範下的道德原則。明遺民的其他有關言論也可以對此作出旁證。李顒云：“吾人立志發願，須是

砥德礪行，為斯世扶綱常、立人極，使此身為天下大關係之身，庶生不虛生，死不徒死。”①“綱常—人倫”秩序能夠使人找到個人在社會中的位置，找到立足之處；“人極—道德”規範則是與此相關的處世原則，是個人關於正確處理群己關係的信念。二者確立以後，個人實現自我定位，實際上明白了自己的生活目的，確立了個人生存的價值依託。基於這種價值模式是最有利於人類社會的穩定與和諧的這一信念，“扶綱常”和“立人極”即將其樹立為典範，進行普遍的推廣。如此，它又可以作為振溺存亡的根本依據。張履祥曰：“天之恒道，民實秉之，存亡顯晦，而治亂以分。由古准今，百世無改也。故綱常者，經世之本。父子君臣之道得而國治，猶恒星不忒，而五氣順佈，四時序行也。”②綱常在這裏發揮的作用，是使世界合乎秩序地生成，而這正是前文所論及的“道”的功能。

最後，再回過頭來看看“遺民存宋”之論。王猷定云：“古帝王相傳之天下，至宋而亡，存宋者，遺民也。”“天能亡宋於溺海之君相，而不能亡宋於天下之人心。”③屈大均云：“南昌王猷定有言：‘古帝王相傳之天下至宋而亡，存宋者，逸民也。’大均曰：嗟夫，逸民者，一布衣之人，曷能存宋？蓋以其所持者道，道存則天下與存。”④遺民所持者——“人心”，這是精神的不屈；人心所存者——“道”，其具體內容顯現為上文分析之儒家

① 《四書反身錄》，《二曲集》卷二九，頁 404。
② 《經正錄序》，《楊園先生全集》卷一五，頁 461。
③ 《宋遺民廣錄序》，《四照堂文集》卷一，頁 166。
④ 《書逸民傳後》，《屈大均全集》第 3 冊，頁 394。

價值體系。堅持此一傳統，則強權終不能使我屈服，有不屈服的人在，則此民族精神終不致完全沉淪。衹要此民族精神得以保存，則民族國家終有重建的可能性。這就是明遺民群體“遺民（人心）——存道（辨華夷）——救亡（存天下）”的思路。歸根究底，明遺民的夷夏之辨實際上是一場文化救亡運動；其中擔當救亡的，就是其人生選擇中體現的儒家倫常與道德觀念。

4. 文化正統的爭奪

明遺民的文化救亡思路預設了如下前提：儒家價值體系是為漢族政權所獨有的，因此纔有“宋亡則天下亡”的判斷。正因為異族的統治没有建立在這個價值體系之上，天下纔需要道的振濟。這個預設可能遭遇這樣一個質疑：如果異族統治者接受了儒家政治、倫理和道德原則，還是否存在“救亡”的問題？

清人在統治術的選擇中，很早就開始學習和利用儒家文化了。入關之初，便利用政權的多次轉手這一特殊條件，過渡綱常原則。順治元年（1644）五月二日進駐北京，四日，即命令官民人等為崇禎帝服喪三日。六月十五日傳檄南北，稱“予聞不共戴天者，君父之仇；救災卹患者，鄰國之誼”；二十七日，移明太祖神牌入歷代帝王廟，並祭祀[①]。七月，禮部議定，褒揚大順軍佔領北京期間明朝的誓節死難之臣，卹其子孫，旌其門閭[②]。這一系列措施的策略性非常明顯，清廷在努力表明對漢人倫理傳統的認同姿態；同時暗示，新政權仍將保持原有的價值體系作為政

① 均見於《清世祖實錄》卷五。
② 《清世祖實錄》卷六，《清實錄》第3册，頁66。

治思想基礎。

在政權的建設中，這個承諾也被部分地體現了。順治元年六月十六日，清廷遣官祭先師孔子。從此每年二月、八月春秋丁祭，按例舉行。順治二年元月，改孔子神牌為“大成至聖文宣先師孔子”[①]；六月，攝政王多爾袞又親謁孔子廟行禮[②]，以示尊崇。儒家思想儼然被清王朝正式認定為主流意識形態。

這些措施的確為清廷贏得了不少人心。在北方的軍事佔領中，清軍的順暢無阻，體現了文化認同作為異族征服策略的有效。隨着時間的推移，清廷不斷在政策解釋中強化綱常原則，並輔以政策調整，逐漸實現了政權與綱常觀念的融合。到康熙帝被譽為“會治、道以同歸”[③]，士人認可治統與道統的合一時，清人的政權似乎已完全獲得了儒家價值體系的支持。漢族士人紛紛努力出仕新朝，甚至於一些堅定的遺民的政治立場也動搖了。這是清初遺民問題中非常引人關注的一個現象：曾被用來否定異族統治合理性的價值體系，在被對方有效利用以後，反而成為支持其合理性的依據。明遺民的文化救亡理想在這裏遭遇了尷尬，其有效性也因此受到質疑[④]。

在明遺民中，已經有人敏銳地意識到了這個問題。王夫之的看法是：異族統治者不可能真正接納儒家價值體系，衹要有利益

---

① 《清世祖實錄》卷一三，《清實錄》第 3 册，頁 121。

② 《清世祖實錄》卷一七，《清實錄》第 3 册，頁 150。

③ 李紱《祭座主大學士安溪李公文》，《穆堂初稿》卷四八，四川大學圖書館藏乾隆五年無怒軒刻本，1740，頁 9b。

④ 可參見朱學勤《從明儒困境看文化民族主義的內在矛盾》，《原道》輯刊第九輯。此文對明遺民的闡釋雖有牽強之處，但提出的問題仍然值得深思。

的爭奪，不同民族間也不可能實現真正的融合。他在《讀通鑒論》中多次以“沐猴而冠”為喻，譏諷歷代的異族統治者不明儒家文化真義①，其言下的現實針對性十分明顯。如下文：

> 嗚呼！至於竊聖人之教以寵匪類，而禍亂極矣！論者不察，猶侈言之，謂盜賊為君子之事，君子不得不予之……敗類之儒，鬻道統於夷狄盜賊而使竊者，豈其能竊先王之至教乎？昧其精意，遺其大綱，但於宮室、器物、登降、進止之容，造作纖曲之法，以為先王治定功成之大美在是，私心穿鑿，矜異而不成章，財可用，民可勞，則擬之一旦而為已成。故夷狄盜賊易於竊而樂竊之以自大，則明堂、辟雍、靈臺是已②。

他認為，異族對儒家文化的接納是十分表面化的，“但於宮室器物登降進止之容，造作纖曲之法”，都是形態上的模仿；這實際上是“私心穿鑿”的歪曲，而儒家文化的“精義”並沒有得到認識。

王夫之的批評應該說切中了問題的要害。雍正皇帝曾洩漏其尊孔的真情：

> 使非孔子立教垂訓，則上下何以辨？禮制何以達？此孔

① 見《讀通鑒論》卷一四，《船山全書》第10冊，頁518；卷一三，頁479；卷一七，頁647。

② 《讀通鑒論》卷一三，《船山全書》第10冊，頁479。

子所以治萬世之天下，而為生民以來所未有也。使為君者不知尊崇孔子，亦何以建極於上而表正萬邦乎？人第知孔子之教在明倫紀、辨名分、正人心、端風俗，亦知倫紀既明，名分既辨，人心既正，風俗既端，而受其益者之尤在君上也哉？朕故表而出之，以見孔子之道之大，而孔子之功之隆也[①]。

他所看重的是孔教“明倫紀、辨名分、正人心、端風俗”的效果，“受其益者之尤在君上”則相當質樸地吐露了帝王心曲。清廷所標榜的儒家意識形態實際上與明遺民精神所注的“道”並不相同。二者的根本區別在於：清廷的着眼點在於如何利用儒家價值體系來穩定統治，對“道”的認識偏重於工具性，主要目的是對執政者利益的保證；而明遺民們的着眼點在於根據儒家價值體系來建立和諧的世界秩序，是從本原上去認識“道”，主要目的是合理分配社會資源，追求社會的共同利益。

因而，同樣是強調“綱常”，其實清廷與明遺民的區別十分顯著。清廷一直不遺餘力地強調君臣之義。在李自成軍佔領北京時殉難的明臣，屢次受到褒獎，甚至於順治九年（1652）令“所在有司各給地七十畝，建祠致祭，且予美謚”[②]。這一舉動可以收到雙重效果，一方面安撫對故明仍懷有感情的廣大漢族士民，另一方面為本朝臣民樹立道德規範。就清帝來看，後者對於新政

① 《世宗憲皇帝聖訓》卷四，《景印文淵閣四庫全書》史部第412冊，臺北：商務印書館，1983，頁53。

② 《明史》卷二六五，頁6833。

權的穩定來說，尤為急需。因而他們凡關涉到這個問題，總是顯示出特別的關注。順治帝曾親至崇禎帝陵墓致祭，悽然淚下。觀其此前議論崇禎帝“尚為孜孜求治之主，衹以任用非人，卒致寇亂，身殉社稷”①，則觸動其心事，以至於哀惻傷懷者，恐正痛切於臣下之“非人”。

這種焦慮使清帝對於臣民道德水平的要求似乎特別高，於是在處理“欺罔”事件時，便顯出異常的嚴苛。以嚴刑峻法處置順治十四年（1657）科場案，就是一個突出的例子。僅以舞弊一事，即加以死刑、流徙之酷，株及父母妻子兄弟；主犯十數人均擬死罪②，株連者難以數記，以至“朝署半空，囹圄幾滿”③，史所僅見。即使無罪舉子，亦備受屈折，斯文掃地。孟森先生詳考此案後論為：“士大夫之生命之眷屬，徒供專制帝王之遊戲，以藉為徙木立信之具。”④ 此案雖複雜，然究清廷不惜草菅人命，以震懾士民、樹立權威之意，要不外此。

相比之下，清初幾代帝王中，康熙帝的寬容度最大。他的高明之處在於，不是單純粗暴地以強力壓服士人，而是給他們一定的迴旋空間。但寬容的背後，君權對士民的網束仍然越收越緊，從康熙帝與李顒的關係中可以清楚地看到這一點。李顒是關中大儒，也是一位堅定的明代遺民。他以德行與學問著稱於世，因而屢次為地方官舉薦。康熙十二年（1673），他引起了皇帝的特別

---

① 《清世祖實錄》卷一〇七，《清實錄》第3册，頁836。
② 《清世祖實錄》卷一一二，《清實錄》第3册，頁880。
③ 信天翁《丁酉北闈大獄紀略》，轉引自孟森《科場案》，《明清史論著集刊正續編》，石家莊：河北教育出版社，2002，頁333。
④ 《科場案》，頁348。

注意，兩次下旨，令督撫敦促入京。李顒以病推託，有司逼迫萬狀，直至其以死自矢，纔獲得“疾痊起送”的延緩。但此後每年均為官府查催。康熙十七年（1678），詔舉博學鴻詞，李顒再次成為焦點，而“催檄紛至，急若星火”，竟逼至他絕食方免。在這些對峙中，康熙帝雖然采取了策略上的寬容，內裏卻絕無姑息之意。在地方官的嚴密監管下，李顒實際上受到了很多限制。他閉門杜客，很少與外界交往；他不表達自己的政治立場。即使如此，對康熙帝來說，要想獨立於朝廷之外仍是不能不管的，必須使其成為王朝的順民。於是，在西巡時，他以關懷的姿態詢問李顒的起居狀況，並再三表示，必定召其相見。對方告以“病危”，他便賜以御製匾額和詩章，懸於李家中廳。於是，在兒子代書的謝恩辭中，李顒被“扶掖向闕，叩首謝恩”[①]，而康熙帝也終於完成了對他的順化。此事既能夠代表康熙帝夾緊漢族士人的一貫政策，由於李顒因道德和氣節在漢族士人中形成的影響力，又具備示範的意味。它昭告着清廷使皇權到達每一個角落，不給異己思想留下任何機會的決心。

到了雍正皇帝，就開始在《大義覺迷錄》中拿起君臣之義，用做爭取滿清政權合法性的武器了。

> 夫人之所以為人而異於禽獸者，以有此倫常之理也。故五倫謂之人倫，是闕一則不可謂之人矣。君臣居五倫之首，天下有無君之人，而尚可謂之人乎？而懷無君之心，而尚不

① 以上事跡均見李顒《二曲集》附錄《歷年紀略》。

謂之禽獸乎？盡人倫則謂人，滅天理則謂禽獸，非可因華夷而區别人禽也[1]。

先以“五倫之首”為辭，把君臣之義絕對化；接着以之淩駕華夷之别，忽略掉兩個族群之間本來的敵對狀態。這樣，儒家的倫常觀念被以武力征服而獲得的君臣關係填充，徹底改換成征服者的絕對權威。

君權之威勢於乾隆皇帝執政時臻於極致。在乾隆眼中，唯帝王為天下主宰，其餘人不過僕從而已，故而竟不能容忍程頤“天下治亂繫宰相”之言：“使為宰相者，居然以天下之治亂為己任，而目無其君，此尤大不可也。”[2] 乾隆實行了嚴密的文化政策，全面加強對士人的精神控制。其中極具震撼力的，是在史傳中新辟“貳臣”一類，把那些降清的故明官員貼上“大節有虧”的標籤。這等於向臣民們宣告，向君主盡忠實為至高無上之道德準則，即使是那些有奪鼎之勳的重臣，如范文程（雖然他不過是明朝的生員，並未出仕）、洪承疇，因為於此有虧，也將永遠在史册上成為恥辱。對於追求“不朽”、極重身後名的漢族士人來說，此種手段給其心靈帶來的壓力之大，可想而知。他們祇剩下一條路，就是戰戰兢兢、全心全意地忠君。再加上禁毀、竄改圖書，文字獄等手段，清廷將中國士人的性格集體引向俯首貼耳、恭順婉轉。清帝對於道德評判權的執掌，褫奪了士人與之抗衡的最後

① 《大義覺迷録》卷一，頁 8。

② 乾隆皇帝《御制文集二集》卷一九，《景印文淵閣四庫全書》集部第 1301 册，臺北：商務印書館，1983，頁 402。

一塊陣地，完全順從帝王威勢成為最後的生存法則。

不難看出，清廷没有而且根本不可能完全接受漢族士人關於道的理想，他們對儒家文化的推崇歸根究底不過是一種統治術。明遺民提倡的道德原則與其相去甚遠。簡單來說，他們把道德原則作為一種精神上的標高，鼓勵人們去追求，在修養中提升個人的人格境界；這與清廷以之壓抑、束縛個人有本質區別。為了打破這種貌似的文化接納形成的蒙蔽，顧炎武甚至提出“君臣之分不敵華夷之防”的新準則[①]。從顧炎武的思想整體來看，他提出這個準則，不是否定君臣之義，而是強調華夷之防。結合對管仲的評價，他認為，前者是士人的立身準則，而後者則關係到民族興衰。在其歷史情境中，後者的意義更加重大。這個說法在邏輯上有不周延之處，但聯繫到清初“君臣之義”被無限拔高以加緊統治的事實，它的現實針對性非常明確，對於漢族士人實際的立場選擇有很強的指導性意圖。

單就“君臣之義”而論，明遺民也是將其作為一種有利於社會穩定的人際關係原則，基本上是一種理性思考後的選擇。而且，對於怎樣構造君臣關係，他們還有更深的思考，本文將詳述於後。

對於道的態度偏差，在儒者與帝王之間，應該說歷來就有。但是，在異族統治之下則尤為突出。滿人以少數民族入主中原，能否穩固地掌握統治權，自信心嚴重不足。他們雖然在理智上認

① 《日知錄集釋》卷七，頁 245。

識到滿漢融合是其統治的基石，也就此作出了許多努力[①]，心中卻疑慮重重，始終不能消除對漢人的異己感。之所以要如此改造儒家文化，如此強化君權的絕對性，與他們濃重的危機感有關。治下絕大多數人口是無法完全信任的漢人，這一危機感導致了清廷的防範意識格外強烈。以至一旦感到有危險，便氣急敗壞，強硬反撲。

清初漢官的起落沉浮就與此密切相關。在政務上，清人對漢官非常依賴，在統治未穩時尤其如此。這些漢官的日子卻並不好過。清廷一方面倚重他們，另一方面卻始終對其難以信任。以陳名夏和龔鼎孳為例。陳於順治八年被委任為內翰林弘文院大學士，進入政權中樞，是為國家重臣；第二年卻被斥為“輾轉狡詐之小人”革任；順治十年，再任秘書院大學士，同時署吏部尚書，皇帝頻頻顧問，一時眷寵臻於極致，但不出一年，居然就因一個含糊的罪名“結黨懷奸，情事叵測”而處絞[②]。據《清世祖實錄》，對陳名夏的彈劾中，有“痛恨我朝薙髮，鄙陋我國衣冠，蠱惑故紳，號召南黨，布假局以行私，藏禍心而倡亂”之辭[③]。陳私下很可能表達過恢復漢族衣冠的想法。官方的歷史記載使人

① 進京次日，即傳諭：“本朝定鼎燕京，天下罹難軍民，皆吾赤子。”（《清世祖實錄》卷五，《清實錄》第3冊，頁57。）順治三年首次殿試，試題中有問：“如何而為政而後能使滿漢官民同心合志歟?”（《清世祖實錄》卷二五，《清實錄》第3冊，頁210。）順治五年八月，准滿漢通婚。《清世祖實錄》卷四〇，《清實錄》第3冊，頁320。）順治六年殿試，制策又云：“從古帝王以天下為一家。朕自入中原以來，滿漢曾無異視，而遠邇百姓猶未同風，豈滿人尚質，漢人尚文，習俗或不同歟？語音未通，意見偶殊，畛域未化歟？今欲聯滿漢為一體，使之同心合力，歡然無間，何道而可?”（《清世祖實錄》卷四三，《清實錄》第3冊，頁347。）

② 《清世祖實錄》卷五八、六二、七一、七二、八二。

③ 《清世祖實錄》卷八二，《清實錄》第3冊，頁640—643。

有理由相信，陳名夏没有確鑿罪證而竟遭極刑，是與他觸犯了清廷的大忌相關。龔鼎孳也曾官至督察院左都御史，正二品，卻於順治十二年（1655）突然被降八級，此後屢次再降，不復振作。他的獲罪，與陳名夏性質相類。順治上諭稱："每覽司法復奏本章，左都御史龔鼎孳往往倡另議。若事繫滿洲，則同滿議附會重律。事涉漢人，則多出兩議曲引寬條。"① 他們實際上代表了一代漢官共同的命運。順治帝曾經嚴厲訓斥漢族官員說："爾等每與滿洲抵牾，不克和衷，是何意也?"② 他也曾無限傷懷地感歎："比年以來，朕之眷顧漢官視滿官有加。夫滿官自太祖、太宗時宣力從正，出百死，方得至是，朕之優待漢官者，豈以其有功而然？蓋期其既受朕恩，彼盡忠圖報耳。今漢官之圖報主恩者，何竟無一人耶?"③ 滿漢關係是清廷最易被觸動的敏感神經，亦是其永遠揮之不去的心頭之憂。

文字獄是這種心理最鮮明的反映。在野者的議論，對於一個健康的國家政治體系來說，本可以起積極的作用，但清廷卻非常害怕批評會帶來統治的崩潰，加上其心目中漢人本來是被征服者，實無真正的尊重，於是便以嚴酷的鎮壓來解決問題。其後果自然是思想上越來越嚴密的鉗制。乾隆朝士人一涉筆即惟恐觸礙，清代士人集體性格的壓抑、陰沉、機巧等種種陰性特徵發展到中國古代社會的頂峰，不能不說與清朝的統治有直接關係。

如果再要考察清人疑慮的來源，所能追溯到的就是異族統治

① 《清世祖實錄》卷九四，《清實錄》第 3 册，頁 740。
② 《清世祖實錄》卷八六，《清實錄》第 3 册，頁 675。
③ 《清世祖實錄》卷八〇，《清實錄》第 3 册，頁 629。

下的利益不平等。清廷雖然一再宣稱滿漢一體，甚至昭告天下："滿漢俱屬吾民，原無二視之理。"① 但實際上，他們卻並沒有擺脫以征服者自居的心態。滿人之所以離開本土進入中原，是為了謀求更大的利益。軍事上的勝利使他們相信自己應當享有對佔領地的所有權，薙髮令、圈地、逃人法都是此種心理的體現。順治帝說："若以理言，首崇滿洲，固所宜也。"② 因而，漢官奏議減輕隱匿逃人罪，被視為對滿人的觸犯，令他極為憤慨："今爾等之意，欲使滿洲家人盡皆逃亡，使滿洲失其所業。"③ 他很清楚其中關涉的實為滿漢之間利益的衝突，因而斥之為："但知漢人之累，不知滿洲之苦。"在他看來，滿人理所應當地享有特權："滿人既救漢人之難，漢人當體滿人之心。"這樣，即使漢官的奏議有利於政治的穩定，祇因為要損害到少數滿人的利益，便被視為謀逆："執迷違抗，偏護漢人，欲令滿洲困苦，謀國不忠，莫此為甚。"④ 不難發現，清廷並非真正民族融合基礎上的國家政權，它首先是滿族貴族的利益代言人。他們和漢人的利益衝突無法消除，民族之間真正的融合也就不可能實現。這種利益的不平等不能不引起漢人的不滿，清廷也就不能不感到危機四伏。

在異族統治中，這個問題幾乎無法消除。清人對儒家文化的服膺，就是在這樣不同的立場上形成的，由此造成了對這個文化傳統的根本改造。在這種情況下，明遺民的"存道"其實也可以

① 《清世祖實錄》卷四四，《清實錄》第 3 册，頁 350。
② 《清世祖實錄》卷七二，《清實錄》第 3 册，頁 570。
③ 《清世祖實錄》卷八六，《清實錄》第 3 册，頁 675。
④ 以上見《清世祖實錄》卷九〇，《清實錄》第 3 册，頁 705。

看作文化上的抗衡。

"道統"的觀念因此特別受到重視。"道統"觀念的產生，源於儒家學者的自我認同與區分他者的需求。從韓愈開始，在道統譜系中，三代以後，傳承儒家之道的就不再是帝王。而明遺民仍然一再分辨，道統的承擔者是處於下位的儒者。孫奇逢說：

> 三代以前治統即道統也，三代以後有治統而無道統，道統於是乎歸之儒①。

王夫之說：

> 儒者之統，與帝王之統並行於天下，而互為興替。其合也，天下以道而治，道以天子而明；及其衰，而帝王之統絕，儒者猶保其道以孤行而無所待，以人存道，而道可不亡②。

從儒家學者對"道統"的一貫認識來看，明遺民的分辨似乎並不必要，他們重複着一個常識；聯繫他們的歷史處境，則可以清楚地看到，他們實際上是藉助着"道"，用以與清廷的"勢"抗衡。這是一場文化正統、文化解釋權的爭奪。在清廷對儒家文化的推

① 《聖學錄序》，《夏峰先生集》卷四，頁 144。
② 《讀通鑒論》卷一五，《船山全書》第 10 册，頁 568。

崇中，包含着一種將“政統”與“道統”合一的努力①。清廷取得道統，可以取得政權的合法化，從精神上控制漢族士人。明遺民強調“政統”與“道統”的分離，是為了表明，真正理解並維護“道”的是儒者、遺民，而不是現有政權。王夫之還認為“竊聖人之教以寵匪類，而禍亂極矣”，不是道的真正尊信者而持有道統，衹能給天下帶來更大的危害。“儒者猶保其道以孤行而無所待”纔是當前的現實。

對道統的承擔，就是對天下責任的承擔。李顒說：“道統之在天地，猶脈理之在人身，脈調而身泰，脈滯而身病，主持世道、救正人心者，責不在聖君賢相，即在吾儒。”② 這裏表現出強烈的主體意識。對於這個挺立的主體，他人的精神控制是很難實施的。

從這個角度來看，明遺民的“存道”，是為了保持民族“本來”特性的精神性退守。它保存下來的傳統文化深處的價值內核，諸如超越性追求、獨立思想的能力、仁的精神等等，即使在清代的高度專制下，也並未完全湮滅。

（二）君臣關係：情感寄託、政治反思與立身準則

既然明遺民存道的具體內容表現為人倫秩序及其規範下的道德原則，聚焦點就是“君臣之義”。遺民對故國的歸屬感，往往通過它表現出來。“不仕二姓”因此成為易代之際判斷士人政治操守的一般標準，在明遺民的人生選擇中作為指導原則發生作

---

① 可參見黃進興《清初政權意識形態之探討：政治化的“道統觀”》，臺灣“中央研究院”《歷史語言研究所集刊》第 58 本第 1 分。

② 《四書反身續錄》，《二曲集》卷四四，頁 553。

用。但也正是因為如此，在君主專制政體被否定的現代社會，明遺民的這一觀念應當如何評判，成為衡量明遺民文化價值時一個爭訟不休的問題。

1. 對故明君主的兩種相反態度

清初遺民對故明君主的評價和態度，呈現出非常強烈的對照關係。一方面，他們對故明君主有很深的感情。這在很多地方都體現出來，例如拜謁故明皇陵。不少遺民都有拜謁鍾山洪武帝孝陵或天壽山崇禎帝欑宮的經歷，如魏禧、杜濬、談遷、王弘撰、李因篤、朱彝尊……顧炎武在一生的顛沛流離中，曾七謁孝陵、六謁天壽山崇禎陵。他曾繪有一張《孝陵圖》，在明遺民中流傳很廣。再如三月十九日崇禎帝忌辰的哀悼活動。從明亡以至康熙中葉，每到此日，就有許多遺民私下舉行祭祀儀式。方文說自己"年年此日有詩篇，篇什雖多不敢傳"①。此類詩文，多見於明遺民的文集之中②。再如對舊物的珍愛。崇禎帝留下的書、畫、琴為遺民們愛若珍寶，杜濬形容為"遇其流傳一點一畫，如亡子之見慈父，惟恐失之"③。明遺民中年輩最長的林古度（1580－1666），曾將一枚萬曆錢貼身繫於左臂五十年。遺民於此多有詩詠，屈大均甚至模仿他的行為，也貼身繫了一枚永曆錢三十餘

① 《三月十九日作》，《嵞山續集後編》卷四，頁 1078。

② 如黃宗羲、顧炎武、方文、屈大均、王倬、邢昉、史玄、潘陸、錢邦寅、范景仁等。屈大均《送淩子歸秣陵序》云："秣陵，故我朝之陪京，多高皇帝之遺民焉。予所善者，若茂之林子、元倬王子、爾止方子、炯伯楊子、方舟洪子、玄翼湯子，凡六人。王子有南陔草堂，歲之三月十九日，王子必集諸逸民為威宗烈皇帝設蘋藻之薦。"（《屈大均全集》第 3 册，頁 432。）明遺民祭祀崇禎的活動於此可見一斑。

③ 杜濬《松風墨寶記》，《變雅堂文集》，《四庫禁燬書叢刊》集部第 72 册，據中國科學院圖書館藏清康熙刻本影印，北京：北京出版社，2000，頁 317。

年，並說："茂之（林古度字茂之）生於萬曆，其懷一萬曆錢也，不敢忘其所生之君父也。予也長於永曆，其懷一永曆錢也，不敢忘其所長之君父也。"①

與這種情感態度相應的是明遺民對故明君主的讚美，這尤其集中在崇禎帝身上。他們讚美他誅除閹黨的果決，如文秉稱："烈皇昔由藩邸入繼大統，毒霧迷空，荊棘滿地，以孑身出入於刀鋒劍鋩之中，不動聲色，鉏奸立掃，真所謂聰明睿智，神武不殺者耶！"② 亦讚美他治國的勤敏，如萬壽祺稱之"御極於今十七年，勵精圖治邁前賢"③。更為他的殉國而激奮感動，黃宗羲云："思陵身死社稷，一洗懷湣徽欽之恥，古今亡國而不失其正者，此僅見也。"④ 張岱云："吾思廟君臣成仁取義之正也，雖與日月爭光可也！"⑤ 在這些充滿仰慕的緬懷之詞中，崇禎帝的道德、才幹與勤勉都獲得了正面評價。

同時，明遺民在亡國原因的反思中，多有直指君王之過的尖銳言論。張岱曾在其史着《石匱書》中嚴厲批評萬曆帝：

深居不出，百事叢脞，養成一骫骳之疾，且又貪饕無厭，礦稅內使，四出虐民。譬如養癰，特未潰耳。故戊午前

---

① 《一錢說》，《屈大均全集》第3冊，頁129。

② 文秉《烈皇小識》自序，《臺灣文獻叢刊》第263種，頁2。文秉，明崇禎朝大學士文震孟子。

③ 萬壽祺《甲申》，《清詩紀事·明遺民卷》，頁132。

④ 《巡撫天津右僉都御史留仙馮公神道碑銘》，《黃宗羲全集》第10冊，頁233。

⑤ 《石匱書後集》卷二三，頁211。

後地裂山崩，人妖天變，史不勝書[①]。

又在《石匱書後集》中批評崇禎帝：

焦於求治，刻於理財，渴於用人，驟於行法，以致十七年之天下三翻四覆，昔改朝更[②]。

李清也在史著《三垣筆記》中說崇禎偏信近臣，不能以德撫眾而藉之權術：

上寄耳目於錦衣衛，稱為心膂大臣，託采外事以聞……一時士大夫皆重足而立[③]。

又說他剛愎自用而破壞律法：

上於閣臣擬票及刑部諸召，間不適意，則或抹或叉。閣臣必繇淺之深，刑部亦繇輕之重，然上意淵微，原未可測，乃附會之過耳。聞閣臣遇臺省諸疏微步逆鱗，則以該部知道嘗試，若一改票，便從嚴。時刑部諸司官蓄尤甚，刻者加一等以防駁，巧者留一等以待駁，一駁則重，再駁則再重。甚

① 《石匱書》卷一三《神宗本紀》，鳳嬉堂鈔本，頁 40a。
② 《石匱書後集》卷一，頁 59。
③ 《三垣筆記》上，北京：中華書局，1982，頁 4。

有假此勒賄，動云上意不合者。噫！律例蕩然矣[①]。

這些或具體、或概括的批評，在明遺民的文集著述中常常可以看到[②]。它們往往不留情面，大有把亡國罪責歸於其身之意。一面是情感上的依歸和讚美之辭，一面是亡國罪魁的指責，明遺民群體似乎對明代君主持有兩種看上去截然相反的態度和評價；而且這種矛盾現象甚至出現在同一個人身上，如張岱。此一現象表明，明遺民對於君臣關係的體驗與思考呈現出多種層面。

2. 儒家傳統中的兩種君臣關係原則

中國士人君臣觀念的形成，來源於兩種互有聯繫但又有很大差別的理論基礎。

一是先秦儒家君臣關係的相對原則。孔子認為，君臣之間的和諧關係應當表現為“君使臣以禮，臣事君以忠”[③]。孟子就此發揮為“君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎”[④]。從這些說法來看，臣民是否應當盡忠於君主，要取決於君主對臣民的態度。下對上的尊重和忠誠，是以上對下的尊重和愛護為前提的。

不過，從臣子單方面說，孔子還是認為，君主應當受到尊

---

① 《三垣筆記》上，頁 25。

② 謝正光教授《從明遺民史家對崇禎帝的評價看清初對君權的態度》就明遺民對崇禎帝的批評有詳細論述，可參看。（《新亞學術集刊》第 2 期，中國近三百年學術與思想史專輯。）蒙謝教授惠贈此文，特此致謝。

③ 《論語集注》卷二，頁 12。

④ 《孟子集注》卷八，頁 60。

重。他曾在魯國君權衰微之際感歎："事君盡禮，人以為諂也。"[①] 儘管他面對的魯定公稱不上賢明，孔子仍然希望人們能夠按照周禮的標準來對待他。此中體現了他的政治理想，即按照周禮的規範，構造秩序井然的政治制度與人際關係。君主，作為國家的象徵者與管理者，處於他的秩序構想的頂端。這個思想在其他儒家典籍中還得到更多闡發。如《周易・序卦》：

> 有天地，然後有萬物。有萬物，然後有男女。有男女，然後有夫婦。有夫婦，然後有父子。有父子，然後有君臣。有君臣，然後有上下。有上下，然後禮義有所錯[②]。

《禮記・樂記》：

> 聖人作為父子君臣，以為紀綱；紀綱既正，天下大定[③]。

君主作為國家的行政管理者，要求他應當具有權威，這是國家穩定的必要保證；君主作為國家的象徵，則使得臣民的公共責任感集中投射在對他的態度上。這些要求和態度，一般也以"忠"來指稱。但它並沒有被絕對化，而是在君主有能力成為國家的象徵者與管理者時纔完全有效。它和前面的相對原則互為補充，體現

---

① 《論語集注》卷二，頁 11。
② 《周易本義》卷四，頁 73。
③ 《禮記集說》卷七，頁 216。

了君主政體下人們對君臣關係的理性思考。

漢代君主權威的強化，使儒家的君臣關係理論發生了變化。相對原則轉變為臣民對君主應當無條件地盡忠。這個原則被儒家思想體系接納，是在董仲舒的《春秋繁露》中。他以陰陽來比附君臣："君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰陽之道。君為陽，臣為陰，父為陽，子為陰，夫為陽，妻為陰。陰陽無所獨行，其始也不得專起，其終也不得分功。"[①] 在此論中，臣民對君主被斷定為絕對的、單向的、服從的關係[②]。

這個思想與法家對君主之"勢"的強化有一定關係。《韓非子》云："臣之所聞曰：臣事君，子事父，妻事夫，三者順則天下治，三者逆則天下亂，此天下之常道也，明王賢臣而弗易也。"[③] 相比孔孟，韓非子更強調君主的權威，而且把它作為一條絕對原則。"禮"和"順"的區別在於，前者對君臣雙方都具有約束力，而後者卻要求臣民的無條件服從。

這個思想自然更為專制君主所青睞，因而在對意識形態主流的爭取中，漢儒不得不接納了這一原則，並通過論證它對於保障社會秩序穩定的必要性，把它內化為一種士人自覺的道德追求。不過，限制君權的努力並沒有結束。董仲舒提出，君權來自"天"的賦予，並非可以由君主個人的意願隨意支配："天子者，則天之子也，以身度天。"[④]"以身度天"要求君主按照天的法則

---

① 《春秋繁露》卷一二，頁 350。

② 有關內容，還可參見本書第一章第二節。

③ 陳奇猷《韓非子集釋》卷二〇，上海：上海人民出版社，1974，頁 1107－1108。

④ 《春秋繁露》卷一四，頁 399。

行事："人主近天之所近，遠天之所遠，大天之所大，小天之所小。"① 作為世界本體的"天"成了君權的監管者，一旦君權的使用出現了違背天的法則的情況，天就會通過災異發出警告。而儒者擁有對天意的解釋權，天的法則是由他們論證的；他們也可以依據"天的警告"，對君主的過失加以勸諫。此外，《白虎通》中被確定下來的"三綱"，一般被認為是要求臣民應當服從君主，但臺灣大學閻鴻中博士通過考察它在唐以前使用的實例，認為："從先秦到漢魏之際，無論在何種史料裏，都未見到君王利用三綱說來作為鉗制臣民的藉口之事例"，並由此提出"君為臣綱"的說法是"針對天子提出更嚴格的要求……將儒家要求為政者身為表率的主張推向更激進的立場"②。如果這種說法成立的話，那麼在儒家士人那裏，即使是擁有絕對權威的君主，也必須嚴格控制自己的行為，以期完成行政管理者的職責。

對比儒家傳統內部這兩種不同的君臣觀念，可以發現其中有異有同。相同之處在於，二者都以國家象徵和行政元首來看待君主，從而都認為其應當擁有權威；衹要君主能夠擔當與其身份相應的義務，臣民就應當服從他的權威。相異之處在於，關於具體的君臣關係處理，先秦儒家認為需要考慮二者的相互對待。如果君主的行為不能符合雙方共同認可的規則，那麼臣民就可以認為他個人已經不再適合君主身份，因而不必再以對待君主的方式來對待他。而漢儒給了君權一個形上依據，也因此給了它不可置疑

① 《春秋繁露》卷一一，頁 328。

② 《唐代以前"三綱"意義的演變——以君臣關係為主的考察》，《錢穆先生紀念館館刊》第 7 期（臺北：臺北市立圖書館，1999），頁 56－75。

的絕對權威。臣民從此必須無條件地效忠君主；他們雖仍然希望藉助於對天意的解釋來限制君權，但已然喪失了獨立地位，為君臣的尊卑懸絕開出了通道。

上述兩種思想對於後世士人君臣觀念的形成共同發揮着影響，從明遺民身上可以清楚地看到這一點。

3. 明遺民的“君主”與“公”、“私”論

在明遺民的君臣關係論中，特別引人關注的是明遺民對君主的批評。黃宗羲《明夷待訪錄》中的這一段言論已為人所熟知：

> 以為天下利害之權皆出於我，我以天下之利盡歸於己，以天下之害盡歸於人，亦無不可；使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私為天下之大公。始而慚焉，久而安焉，視天下為莫大之產業，傳之子孫，受享無窮①。

循着這個思路，黃宗羲甚至得出了“為天下之大害者，君而已矣”的結論。它是如此大膽與激烈，後來成為晚清憲政派的思想啟蒙書，也被一些學者認作對君主制度的反對、民主思想的先聲②。斷章取義地來看這些文字，這樣的理解似乎不錯。不過，參照更多材料，卻可以發現原作者未必有這樣的意圖。因為若真要反對君主制度，那麼所謂君臣之義就從原理上被取消了，而黃

---

① 《原君》，《明夷待訪錄》，《黃宗羲全集》第 1 册，頁 2。
② 代表者如侯外廬，見《中國思想史》第 5 卷《十七世紀的啟蒙思想》；又如沈善洪，見《黃宗羲全集序》。

宗羲本人，至少在寫作這部著作時，還是以明王朝的忠臣自居的[①]。

這段文字對君主的抨擊，可以歸結到一個“私”字，就是反對君主把天下視為個人的私產。這種論點在黃宗羲的時代並不是孤立的，如吕留良《四書講義》：

> 漢唐以來，人君視天下如其莊肆然，視百姓如其佃賈然，不過利之所從出耳。所以不敢破制盡取者，亦惟慮繼此之無利耳。原未嘗有一念痛癢關切處也[②]。
>
> 自秦漢以後……本心卻絕是一個自私自利，惟恐失卻此家當[③]。

顧炎武《郡縣論》：

① 因為黃宗羲《明夷待訪錄·題辭》中有“吾雖老矣，如箕子之見訪，或庶幾焉”之語，章炳麟遂謂其“黃太沖以明夷待訪為名，陳義雖高，將俟虜之下問”。(《說林》，《太炎文錄初編》卷一，《章太炎全集》第四册，上海：上海人民出版社，1985，頁 117）這未免歪曲了撰書的本意，據《題辭》，是書始作於壬寅年（康熙元年，1662 年），上年南明永曆帝被吳三桂所擒獲。不久見殺於昆明。同年，魯王死於臺灣。因此，黃宗羲以五十出頭的年齡，自署“老人”而作此書，全祖望曰：“年未六十，而自序稱梨洲老人。萬西郭為予言：徵君自壬寅前，魯陽之望未絕，天南訃至，始有潮息煙沉之歎，飾巾待盡，是書於是乎出。蓋老人之稱所自來已。”(《書明夷待訪錄後》，《鮚埼亭集外編》卷三一，《全祖望集彙校集注》，頁 1390。）另據袁家麟、陳伯華通過“明夷”二字與《周易》的關係研究，認為“明夷”隱含了“對國家破亡、民族淪喪的祭悼”。(詳見袁家麟、陳伯華《黃宗羲與〈周易〉》，《蘇州大學學報》哲社版 1994 年第 3 期)

② 吕留良《吕晚村先生四書講義》卷二七，《四庫禁燬書叢刊》經部第 1 册，據中國科學院圖書館藏清刻本影印，北京：北京出版社，2000，頁 692。

③ 吕留良《吕晚村先生四書講義》卷二九，頁 705。

古之聖人，以公心待天下之人，胙之土而分之國；今之人君者，盡四海之內為我郡縣猶不足也，人人而疑之，事事而制之①。

再如王夫之《讀通鑒論》：

秦之所以獲罪於萬世者，私己而已矣。斥秦之私，而欲私其子孫以長存，又豈天下之大公哉②！

秦私天下而力克舉，宋私天下而力自詘。禍速者絕其胄，禍長者喪其維，非獨自喪也，抑喪天地分建之極。嗚呼！豈不哀哉③！

這些批評，與孟子的"民為貴，君為輕，社稷次之"的思路有一致之處，就是如何處理君主、國家和民眾的關係。和孟子單純排出輕重序列不同，此處的分辨更為立體。在他們看來，君主，這個國家的象徵者與行政首腦，有兩種不同的立場：一是代表他私人的，一是代表他的地位及其相應職責的。一個理想的君主，必須將這兩種立場嚴格劃出界限，纔能保證後者的實現。君主必須清楚地意識到，他並非國家的所有者，他私人的利益不能參與到"君主"的身份中來；他應當是國家的代管者，他的執政行為應當考慮到國家中所有人的利益（也許不是平等的利益，但至少是

① 顧炎武《郡縣論一》，《顧亭林詩文集》，頁 12。
② 王夫之《讀通鑒論》卷一，《船山全書》第 10 冊，頁 68。
③ 《黃書·古儀第二》，《船山全書》第 12 冊，頁 507。

相互平衡的)，即萬民的利益。所以黃宗羲又說：

> 蓋天下之治亂，不在一姓之興亡，而在萬民之憂樂[①]。

呂留良又說：

> 三代以上，聖人制產明倫，以及封建兵刑許多佈置……都衹為天下後世人類區處[②]。

王夫之又說：

> 天下受治於王者，故王者臣天下之人而效職焉。若土，則非王者之所得私也[③]。

李顒也有類似的觀點：

> 天之立君，以為民也；苟民生不遂，四海苦窮，則立君為何[④]？

這些言論不能被看做是近代民主思想，因為它們還是以君主執政

① 《明夷待訪錄·原臣》，《黃宗羲全集》第1册，頁5。
② 呂留良《呂晚村先生四書講義》卷二九，頁705。
③ 《噩夢》，《船山全書》第12册，頁551。
④ 《四書反身錄》，《二曲集》卷四〇，頁510。

為前提的。那麼，它們在儒家民本思想序列中又處於什麼位置呢?

①“公而無私”的聖君理想

這種的思想來源應該不衹一處。就國家性質觀上，它源於儒家民本思想；從君主職責需求上，它可能受到秦漢以來王者“無私”論的影響[①]；在政治理想上，還與宋明理學中的公私利義之辨直接相關。宋儒政治理想中的致君堯舜，即以完善君德來求取天下致治。程頤曰：“治道亦有從本而言，亦有從事而言。從本而言，惟從格君心之非。”[②]“君仁莫不仁，君義莫不義。天下之治亂，繫乎人君仁不仁耳。”[③] 程顥亦云：

> 得天理之正，極人倫之至者，堯舜之道也。用其私心，依仁義之偏者，霸者之事也[④]。

這裏對君主的要求，可以分辨出兩個不同的階段。第一個階段是君主個人與其政治身份的區分，即君主之“私”與國家之“公”的區分；第二個階段則是二者的合一，合一的途徑是通過對“私”的克制，使君主個人完全符合其政治身份的需要，即完成

---

① 《呂氏春秋·孟春紀》“去私五”：“天無私覆也，地無私載也，日月無私燭也，四時無私行也。行其德而萬物得遂長焉。”（王利器《呂氏春秋注疏》，成都：巴蜀書社，2002，頁125。）《禮記·孔子閒居》中有王者奉三無私以勞天下的說法：“子夏曰：‘三王之德，參於天地，敢問何如斯可謂參於天地矣?’孔子曰：‘奉三無私以勞天下。’子夏曰：‘敢問何謂三無私?’孔子曰：‘天無私覆，地無私載，日月無私照。奉斯三者以勞天下，此之謂三無私。’”（《禮記集說》卷九，頁283。）

② 《河南程氏遺書》卷一五，《二程集》，頁165。

③ 《河南程氏外書》卷六，《二程集》，頁390。

④ 《論王霸劄子》，《河南程氏文集》卷一，《二程集》，頁450。

最終的“公”。

君主個人與職責合一的實現，在二程等宋儒來看，必須通過道德修養的完善來進行。“格君心之非”是對君主個人欲望的消滅，目的是使他符合君主職責的要求；對君主具有規範作用的，是“天理之正”、“人倫之至”——儒家的人倫、道德理想。“天下之治亂，繫乎人君仁不仁”實際是把政治問題劃歸道德修養問題。

仁是人際關係中的推己及人原則，以此要求君主，就是要君主把萬民與己一體看待，以萬民的需求為自己的需求，這便是“公”的立場；而另一方面，君主的“私”，也就是他個人的欲望，如果可能傷害到他人，就必須加以克制。程頤云：“孟子辨舜、蹠之分，衹在義利之間。言間者，謂相去不甚遠，所爭毫末爾。義與利衹是個公與私也。”[①]“舜、蹠之分”實際是君主（政權）合法化的問題，是判斷君主是否合法的依據，“公私”、“義利”在這裏指的是儒家的道德原則。

值得注意的是，和漢儒勸諫君主時依賴神異徵兆不同，宋儒替換以道德約束至少有兩個好處：一是找到了更合理的途徑來塑造理想的君主；二是強化了士人和君主共同的價值依據，即對士人和君主具有普遍約束力的，是同一個道德原則。也正是基於此，臣子能夠“格君心之非”——在它面前，為政治等級所限定的君臣上下關係暫時退後，儒者可以在道德平等的基礎上匡正君主，而不必再像漢儒那樣藉天說話了。

---

① 《河南程氏遺書》卷一七，《二程集》，頁 176。

公私義利之辨是宋明理學道德修養理論的一個重點，在明遺民的君主觀中，我們可以清楚地看到它的影響。即使像《明夷待訪錄》這樣一部就制度問題探討治亂之道的著作，也免不了表達出對於無私聖君的理想：

有人者出，不以一己之利為利，而使天下受其利，不以一己之害為害，而使天下釋其害①。

但是，在單純以聖君理想為目的的君主觀中，臣民在君主跟前的地位比起漢儒雖有程度上的提高，還是同樣處於依附狀態。臣子即使以師道自尊，君主是否以師道待之，基本上還取決於其個人的需求與意願。程頤談到臣事君的技巧，“須體納約自牖之意”，“人君有過，以理開諭之，既不肯聽，雖當救止，於此終不能回，卻須求人君開納處進說”②。匡正君過絕非一件容易的事，“納約自牖”本意是自窗戶洞開處傳遞物品，此處引申，即“須求人君開納處進說”之意：要想說話使君主聽得進去，必須找到他的關注點並巧妙地加以利用，實際上還是要迎合他的某些需求；這雖然衹是處理人際關係的技巧問題，然而此處的用心琢磨充分說明了君主對主動權的掌握。畢竟君臣共同面臨的問題並非君主的私人事務而是國家的公共管理，采取這種態度實質上相當於對君尊

① 《明夷待訪錄·原君》，《黃宗羲全集》第1册，頁2。
② 《河南程氏遺書》卷二，《二程集》頁12。

臣卑的先期認可①。儘管宋儒也許試圖改變這種狀況，但在現實君臣關係的處理中，仍是以此為前提的。

現實中的君尊臣卑一旦與"聖君"理想結合，便很容易獲得一般人感情上的接受，因為它看起來確實非常理想——既省力而現實效果又非常顯著。所以，即使對制度有深刻反思者如黃宗羲，也免不了理想主義地說："古者天下之人愛戴其君，比之如父，擬之如天，誠不為過也"②。

②對民之"私"的肯定與士人分權而治的要求

但明遺民的君臣關係論中還出現了一些新的因素，可以為臣民主體性的提高帶來實質性變化。通過比較宋儒與明遺民的"君臣同治"理論，我們可以在分辨中清楚發現它的存在。

宋儒"同治"理想最著名的表述出自程頤：

> 天下重任，唯宰相與經筵：天下治亂繫宰相，君德成就責經筵③。

這個論斷集中反映了宋代士大夫"以天下為己任"的主體意識④，而君主似乎祇剩下修德一事了，這很有些要求君主"為政

---

① 此論得溝口雄三教授《中國前近代思想的曲折與展開》一書啟發，溝口教授云："民本思想是君主方面為了柔和地維持其專制政治並使之再生的一種安全閥的思想。從民的方面來說，民本思想客觀上很容易流為懇求君主施恩的一種乞丐思想。"（頁259）

② 《明夷待訪錄·原君》，《黃宗羲全集》第1冊，頁3。

③ 《論經筵第三箚子》，《河南程氏文集》卷六，《二程集》頁540。

④ 參見余英時《朱熹的歷史世界》第三章《"同治天下"——政治主體意識的顯現》（三聯書店，北京，2004）。

以德，譬諸北辰，而眾星拱之"[①]的意味，讓他們把實際的行政管理事務交給臣子去處理；而這樣一來，君權很容易被架空。

不過，在宋儒眼裏，士大夫的行政權力，還是必須有待於君主的賦予。程頤說："帝王之道也，以擇任賢俊為本，得人而後與之同治天下。"[②] 士大夫即使以政治主體自居，也須得等待君權的許可之後主體纔能挺立。余英時先生將宋儒的這種政治期待總結為"得君行道"，是非常貼切的[③]。

明遺民則不再把權力之源交給君主。例如顧炎武在《郡縣論》中提出，地方官之選，應當"皆千里以內之人，習其民事，而又終其身任之"[④]。"其年老乞休者，舉子若弟代。"[⑤] 這是其政治思想"寓封建之意於郡縣之中"[⑥] 的貫徹，其實是建立在中央政府監督下的地方自治。中央政府要做的衹是監察官員和協調各地的工作，"行道"的官員不必再等待"得君"的機會了。自下而上的"分權"要求被提出來：

> 所謂天子者，執天下之大權者也。其執大權奈何，以天下之權寄之天下之人，而權乃歸之天子。自公卿大夫至於百里之宰，一命之官，莫不分天子之權，以各治其事，而天子之權乃益尊[⑦]。

---

① 《論語集注》卷一，頁 4。
② 《河南程氏經說》卷二，《二程集》，頁 1035。
③ 余英時《朱熹的歷史世界》第八章《理學家與政治取向》。
④ 《郡縣論八》，《顧亭林詩文集》，頁 16。
⑤ 《郡縣論二》，《顧亭林詩文集》，頁 13。
⑥ 顧炎武《郡縣論一》，《顧亭林詩文集》，頁 12。
⑦ 《日知錄集釋》卷九，頁 327，標點有改動。

分權與君主的選賢共治重點不同。選賢的主動權掌握在君主手中，而分權則是士人主動的要求，它不依賴於君主的個人意願，官員應當擁有政事權在這裏實際上已有制度化的意思了。黃宗羲也是分權而治政策的支持者，他更注重從原理上闡述其合理性：

> 緣夫天下之大，非一人之所能治，而分治之以群工。故我之出而仕也，為天下，非為君也；為萬民，非為一姓也。吾以天下萬民起見，非其道，即君以形聲強我，未之敢從也①。

從這裏絲毫看不出對君臣遇合的期待。士人參與國家政治，便天然地享有行政權力，無待他人的賦予；因為政權的服務對象是“天下萬民”，政府是公共事務管理機構，是為了行使管理職能而設置的。在黃宗羲的政體構想中，君主的權位大大下降，已經不能再淩駕於士大夫之上了。君臣的共治，按照他的理解，是一種“協作”關係：

> 夫治天下猶曳大木然，前者唱邪，後者唱許。君與臣，共曳木之人也②。

---

① 《明夷待訪錄·原臣》，《黃宗羲全集》第1冊，頁4。
② 同上，頁5。

“共曳木”猶言通力合作，把君臣的地位拉平了。也許在具體事務的處理中，主從關係仍然存在，但黃宗羲似無意於強化這一點；他要強調的是二者的平等——都是參與公共事務的管理而已。

進一步說，二者的平等，是因為有共同的權力來源。在黃宗羲那裏，君、臣同為國家政治的參與者，而國家政權的產生是為了解決“有生之初，人各自私也，人各自利也”的利益衝突，通過協調使之獲得均衡。

與宋儒具有實質性區別的是，黃宗羲的話中包含了肯定普通人的“自私”、“自利”，即維護個人利益具有合理性的意思。在明遺民的制度反思中，我們還可以看到顧炎武對此的應和：

> 天下之人各懷其家，各私其子，其常情也①。
>
> 自天下為家，各親其親，各子其子，而人之有私，固情之所不能免矣……有公而無私，此後代之美言，非先王之至訓也②。

從每個普通人的立場上來說，自我意識覺醒便要區分人我；維護個人利益亦是生存的必要保證，這是人類社會中需要正視的正常現象，是無可厚非的。正是這一點決定了每個人都有權力參與公共事務的管理。因為公共管理的目的，正是通過協調，追求各方

---

① 《郡縣論》五，《顧亭林詩文集》，頁 15。
② 《日知錄集釋》卷三，頁 92。

的最大利益。因為普通人的個人利益成為了政治的目的，所以顧炎武又指出："天子為百姓之心，必不如其自為。"① 個人對自我利益的追求可以成為政治中的積極因素，管理者與其越俎代庖，不如為其提供合理實現的途徑，而君主的職責就是總體協調："合天下之私，以成天下之公，此所以為王政也。"②

這樣一來，"民"不再是被君主代言的含混的整體，而是獨立的追求自己權益的個人。針對君主有"私"的普遍現象，明遺民提出民的"私"，正是用來與之抗衡的；正是在此基礎上，黃宗羲作出"嚮使無君，人各得自私也，人各得自利也"③ 的極端假設。而士大夫自詡"為天下"、"為萬民"，實質就是要代表個體同君主爭奪利益④。假使君主謀求其一己之私，臣可以依據"民之私"與之對抗。從私人關係上說，君臣之間至此已經完全擺脫了上下等級。

以"民之私"作為政治權力的依據，是明遺民獨特的歷史貢獻。如果要考察它產生的原因，至少可以追溯到如下兩個方面。一是對明代政治的反思。明代政權過於集中於君權，造成很多危害。首先是加劇了君主的私人欲望與公共政治之間的衝突。明代君主的權威意識極強，世宗以一藩王初登大位，便不惜與整個朝廷對立；神宗因私人情感受到傷害，便以拒絕處理政務的方式來

① 《郡縣論》五，《顧亭林詩文集》，頁 15。

② 《日知錄集釋》卷三，頁 92。

③ 《明夷待訪錄·原君》，《黃宗羲全集》第 1 册，頁 3。

④ 溝口雄三教授認為：黃宗羲所指的"自私自利的民"，"不是所謂的一般民，而是被當時視為有力量的、包括自耕農在內的地主階層與它的夥伴都市工商業者，亦即富民階層"。(《中國前近代思想的曲折與展開》下論第二章，頁 264。) 此論點很有啟發性，但尚待社會、經濟史領域的材料證明。

發洩不滿；政治制度刺激着君主權力欲的膨脹，但權力滿足個人的意願更容易建立權威感。如此，政治事務的處理與君主的私人意願之間不可避免地要發生許多矛盾。其次是對君權的限制不足，很容易造成君主為滿足個人欲望而為所欲為。萬曆時期的礦稅就是一個典型的例子。神宗並非不知其危害民間之烈，但對財富的貪婪使他轉而不顧。黃宗羲抨擊君主“敲剝天下之骨髓，離散天下之子女，以奉我一人之淫樂”，何嘗不是出於對此的切身感受？

二是晚明以來肯定個體權益的思潮的興起。陽明心學鼓勵了人們的主體意識，它的另一面便是思想統治的鬆動。余英時先生認為，“專制君主要使‘天下之是非一出於朝廷’，陽明卻說：‘良知祗是個是非之心。’而良知則是人人都具有的。這樣一來，他便把決定是非之權暗中從朝廷奪還給每一個人了”[①]。此外，晚明士人與世俗社會的聯繫更加緊密，他們重實利，肯定個體的欲望。而把政治的原點設置為民的主體利益的需求，在李贄對“私”的肯定中已經顯露端倪。此一思潮雖或隱或顯[②]，但已是晚明士人談論政治的一個常有思路——或者也是那時君主的私欲暴露得過於強烈造成的反彈。明亡以前，錢謙益就有這樣的表述：“王道必本於無欲，非無欲也，以天下之欲為欲也……天下人各各有欲也，豈獨人主？”[③] 不管顧、黃對錢的態度如何，我

① 《現代儒學的回顧與展望》，《余英時文集》第二卷，頁 225。

② 可參見溝口雄三《中國前近代思想的曲折與展開》。溝口教授特別對東林派士人政治思想進行了分析，認為他們進行的是代表鄉村地主向皇帝宦官代表的一元統治爭取政治主導權的鬥爭。他的論證雖尚不完備，但其觀點值得重視。

③ 《聖王必以其欲從天下之心》，錢謙益《牧齋初學集》卷八九，頁 1843。

們可以發現，他們的思想同是處在這個大的思潮之中的。

以上兩點僅就大概而言，要進行詳細的論證需要大量的材料和篇幅，本書不打算作更多的展開。這裏還要說明的是明遺民的特殊處境帶來的影響。對於明遺民，現實君主的缺席為理想批判騰出了餘地。因為不存在和君主的現實關係，無需考慮人情的因素，無需回護君主的權威，批評便直截了當，直切要害。站在易代的交點上，舊王朝已經完全坍塌，新王朝的建設他們無意參與，明遺民對治亂之道的追蹤，因而可以越過具體的人和事，進行更全面，也更深入的制度反思。此外，對於遺民來說，易代的創傷不僅是王朝更迭，動亂中普通人所受的禍亂可能給他們帶來更強烈的刺激。反映到政治理論上，就可能轉化為對個體命運更切實的關注。

③絕對“君臣之義”的鬆動

基於對政治使命的不同認識，黃宗羲對君臣關係的理解與宋儒也有很大差別。宋儒以父子來比擬君臣，按照儒家的父子觀，這等於是認為君對於臣，有類似於父對子的生養的恩惠；也即是說，臣是由君造就而成的。程頤說：

> 臣之於君，猶子之於父也。臣之能立功業者，以君之人民也，以君之勢位也。假如功業大於周公，亦是以君之人民勢位做出來，而謂人臣所不能為可乎？使人臣恃功而懷怏怏之心者，必此言矣[①]。

① 《河南程氏遺書》卷一八，《二程集》，頁236。

在這一組關係中，臣不具有獨立性，一切皆君主賦予，一切皆歸於君主。他們之間的上下等級關係也就是天經地義，不可動搖的。

> 蓋子之事父，臣之事君，聞有自知其不足者矣，未聞其為有餘也。周公之功固大矣，然臣子之分所當為也，安得獨用天子之禮乎[①]？

黃宗羲則試圖糾正這種說法，他有意識地要區分父子與君臣：

> 或曰：臣不與子並稱乎？曰：非也。父子一氣，子分父之身而為身……君臣之名，從天下而有之者也。吾無天下之責，則吾在君為路人。出而仕於君也，不以天下為事，則君之僕妾也；以天下為事，則君之師友也。夫然，謂之臣，其名累變。夫父子固不可變者也[②]。

和父子因血緣產生的必然聯繫不同，君臣關係發生在共同治國的基礎上，是有條件的。作為士人僅僅是因為參與國家管理，纔對君主負有義務；一旦離開他的公職，他就和君主如同路人一樣彼此毫不相干了。君臣關係是二者公共職責之間的關係，而不是私

---

① 《河南程氏遺書》卷四，《二程集》，頁 71。
② 《明夷待訪錄·原臣》，《黃宗羲全集》第 1 册，頁 5—6。

人的關係；如果要把私人身份介入進來，那麽就會背離設置君臣的原初意義，臣也就淪為僕妾了——這是中國士人所不願接受的後果。“師友”纔是黃宗羲理想的君臣關係，它是建立在彼此獨立、互相尊重、共同合作的基礎上的。

在此基礎上，黃宗羲反對絕對的“君臣之義”：

> 今也天下之人怨惡其君，視之如寇讎，名之為獨夫，固其所也。而小儒規規焉以君臣之義無所逃於天地之間，至桀、紂之暴，猶謂湯、武不當誅之，而妄傳伯夷、叔齊無稽之事，使兆人萬姓崩潰之血肉，曾不異夫腐鼠①。

他結合了易代革命的合理性，提出士人不必無條件恪守君臣之義。這兩點——君臣關係是基於公共事務管理的合作；儒家民本思想傳統對易代革命的合理性解釋——似乎為易代之際的士人轉變政治立場提供了依據。

4. 觀念與個人立身準則的差異

如果把明遺民的政治思想和實際立身準則放到一起攷察，可以發現二者之間存在矛盾之處。就黃宗羲來說，君臣之間的平等合作這一觀念是先行於其立身實踐的。黃宗羲終身以遺民自處，至少在他六十歲以前的大半生中，一直以故明王朝的忠臣自居。明亡後，他組織里中子弟為“世忠營”以抗清，在接下來的十多年中，也一直追隨魯王，從事復明活動。他對此的解釋是：“主

① 《明夷待訪錄·原君》，《黃宗羲全集》第1册，頁3。

上以忠臣之後仗我，我所以棲棲不忍去也。"[1] 一方面是自我被尊重的需要得到了滿足，另一方面，"忠臣"也仍然是他認同的一種道德標準。他雖然認為崇禎皇帝應為明亡而負直接責任："烈皇之視其臣工，一如盜賊，欲不亡也得乎？"[2] 卻依然不能視之為寇仇，待之如路人。在其文集中，我們可以看到他將"忠臣之事其君"視為"真意之流通"[3]；可以看到他將"君亡與亡"的范景文等人稱為"一代之斗極"[4]；也可以發現"君"、"父"連用的例子[5]。這些情況都說明，在個人立身上，黃宗羲並未真正把對君臣的平等合作的認識，貫徹到他對待君主的具體行動上。

在明遺民群體中，黃宗羲也是獨行於前的，將君臣父子作同一認定的情況更為普遍。歸莊云：

> 君臣、父子、夫婦，三綱也。臣以忠，子以孝，婦以節，夫人知之。士大夫讀書通古今，畏名義，宜其知所處矣[6]！

屈大均云：

---

① 《黃梨洲先生年譜》卷中，《黃宗羲全集》第12冊，頁34。
② 《光祿大夫太子太保吏部尚書謚忠襄徐公神道碑銘》，《黃宗羲全集》第10冊，頁247。
③ 《黃孚先詩序》，《黃宗羲全集》第10冊，頁32。
④ 《光祿大夫太子太保吏部尚書謚忠襄徐公神道碑銘》，《黃宗羲全集》第10冊，頁241。
⑤ 如《陳葦菴年伯詩序》："事父事君，治日易而亂日難。"（《黃宗羲全集》第10冊，頁48。）
⑥ 歸莊《袁重其字序》，《歸莊集》卷三，頁219。

嗟夫，忠者，臣之命也；孝者，子之性也。君得有其臣之命，父母得有其子之性，而天下已治矣①。

魏禧云：

維天生民，樹之綱紀。父父子子，兄兄弟弟。顧茲彝常，淪喪無已。何以維之，所謂君子②。

呂留良云：

人知父子是天性，不知君臣亦是天性，不是假合③。

王夫之云：

孝子之於親，忠臣之於君，其愛沈潛，其敬怵惕，迫之而安，致命而己有餘，歷亂離而無不督聻，情之性也④。

將君臣父子合一，是強調君臣之間必然的聯繫以及臣對君天然的義務。黃宗羲為何在不同場合如此自相矛盾？大多數明遺民的政治立場選擇都是出於對君臣之義的認可，並且這種認可無關乎故

① 《黎太僕集序》，《屈大均全集》第 3 册，頁 54。
② 《緘口詩》，《魏季子文集》卷一，頁 475。
③ 《呂晚村先生四書講義》卷六，頁 535。
④ 《論靜女》，《詩廣傳》卷一，《船山全書》第 3 册，頁 328。

朝君主個人是否賢明。即使像張岱、李清、談遷等人那樣批評明代君主者，也都堅定地選擇了遺民身份。關係到實際立身的選擇時，可以說，明遺民都是贊同君父一體的。

這種贊同和《明夷待訪錄》的區分仍然可以從兩個不同層次上來理解。黃宗羲《明夷待訪錄》討論君臣關係，從一開始就強調明乎“職分”，也就是說，他的討論主要是從公共職責上展開的。他要求二者的平等，是從職權上強調二者的“合作”，君不是役使臣，君權不得淩駕於國家政務之上，不得為君主個人謀私利。但在君主政體的國家中，君還有另一重身份，即君主個人是國家的象徵者。在一般士人看來，向君主盡忠和向國家盡義務，“報國”和“盡忠”，是合而為一的。君臣父子一體，是說既然士人作為一個特殊階層接受國家的供養，為國家所造就，那麼就應該對國家負有義務。從明遺民的具體言行中，我們可以看到這種意識，如錢澄之對伯夷、叔齊的闡說：

> 夷、齊本世受國恩，既已避紂而歸西伯，其不足於殷紂久矣。至於首陽之死，則知有殷而不知有周，知有君而不知為紂①。

“不足於殷紂”，是不滿紂未盡到管理國家之職責；而“知有殷而不知有周，知有君而不知為紂”，是把君主當做國家之代表與象徵。錢澄之認為，這就是夷、齊堅持君臣之義的基礎。再如楊毓

① 《伯夷論》，《田間文集》卷一，合肥：黃山書社，1998，頁 1。

奇所言：

> 甲申聞國變，號痛失聲。或曰："君未沾斗米之祿，而欲效君臣之誼。實有痛心，其誰信之？"毓奇正色曰："凡屬踐土，莫非臣子，凡戴鬚眉，皆有剛腸，況某身列膠庠，素明大義，敢同世俗而不少盡心耶？"①

"踐土"即"臣子"的條件，就是君國一體。這種認識，在思考政治事務的處理時，常常得到分辨，但它對中國士人的影響卻一直存在；而且在王朝更迭，尤其在異族入侵，"本國"被"他國"取而代之的時候，分外突出。

君臣之義在這裏，已不完全是士大夫對君主的個人效忠，更多的是士大夫以這種方式來表達對國家的責任。儘管這種表達在今天看來有些不可理解，但在近代之前，中國士人從未設想過還有君主執政之外的其他政治體制；清初遺民也無法想象除了君主國家，還可能有別的國家形態。一個社會的穩定，必然要藉助於某種社會結構，社會結構發展完善以後，便形成了一定的社會秩序。君主專制國家是中國古代社會自秦代以來唯一的社會結構形式。身處其中的士人，深信父子、君臣秩序的建立是實現社會穩定的最具現實可能性的途徑。故而顧炎武云："天下之久而不變者，莫若君臣父子。"②

① 《皇明遺民傳》卷六，《明遺民錄彙輯》，頁 925。
② 《萊州任氏族譜序》，《顧亭林詩文集》，頁 37。

對社會結構、國家基本體制的設想並未改變，基本的倫理關係就不可能改變，由倫理關係所決定的基本道德準則也就相應地不可能發生變化。君臣之義，由此代表了士人的社會責任感，被認為是國家穩定和發展的必要條件。王夫之云："人之所以異於禽獸者，非其利病生死之知擇也。則君子之為天下君以別人於禽獸者，亦非但卹其病而使之利，全其生而使無死也。原於天之仁，則不可無父子；原於天之義，則不可無君臣。"[①]這樣一來，它便成為一條不可動搖的道德法則了。

此外，孟子以民本思想對易代革命合理性的解釋，為不少明遺民所接受。王夫之說：

> 天子即無道如桀紂，且亦聽其自亡以滅宗社[②]。

如果按照邏輯推理，這種說法可以得出的結論是君臣之義不必恪守。首先，"王朝君主無道，便可接受其覆亡"是一個具有一般性的命題，它可以體現為許多具體情況，如"桀紂無道，夏商的覆亡便可以接受。"它同樣還可以體現為："明朝君主無道，明的覆亡便可以接受。"其次，在給出的命題中，有一個認可行為的主體；這個主體既然能坦然接受一般的無道王朝的覆亡，則不必一定要維護他自己所屬的具體的王朝。也就是說，當"明朝君主無道"的條件成立時，這個主體便不必一定要盡忠明朝君主。

---

① 《讀通鑒論》卷一一，《船山全書》第 10 册，頁 416。

② 《讀四書大全說》卷一〇，《船山全書》第 6 册，長沙：嶽麓書社，1996，頁 1136。

但在大多數時候，這似乎並沒有成為歷代遺民恪守君臣之義的障礙，哪怕其所處的王朝已確實潰敗了。人們總是能找到各種方式來解決易代革命的合理性與君臣之義的絕對性之間的矛盾。

一種方法是，利用“無道”的標準不完全確定，拒絕承認條件的成立，拒絕承認自己所屬王朝的“無道”。比如宋、明的遺民，他們雖然無法否認所屬王朝的潰敗，但相比之下，奪取政權的是完全不同文化的異族，這個王朝還是多少能對道有所體現的，因此易代便不具備合理性。

王夫之還提供了另一種方法，即采取兩個不同標準，把對易代革命的一般認識與個人的立身準則分開來處理：

> 以天下論者，必循天下之公，天下非夷狄盜逆之所可尸，而抑非一姓之私也。惟為其臣子者，必私其君父，則宗社已亡，而必不忍戴異姓異族以為君[①]。

對於倡言“天下非一姓之私”的許多明遺民來說，王夫之一語道出了他們的實際狀況。那麼，為什麼會出現這種“兩個準則”並立的情況呢？

原因有兩個。第一個原因已見上文，是基於對君主不同身份的認識。“非一姓之私”，是說君主並非掌握天下的所有權，他的行政權祇是出於他管理天下的職責。“必私其君父”，是把君主看作國家的象徵，把個人對國家的感情寄託到對君主個人的感

① 《讀通鑒論》卷末“敘論一”，《船山全書》第10册，頁1175。

情上。

第二個原因，是把對國家制度的反思與道德自律分開。君臣之義，對於中國士人來說，在先秦時期還是基於對國家政治制度的認識，作為保持社會秩序穩定的要求提出的；在經過論證，被確認為維護社會穩定（君主政體下）的有效原則後，就被社會普遍認可為士人的一般道德準則。明遺民的議論中多體現出這種認識，如顧炎武云：

> 使天下無父無君，而入於禽獸也[①]。

王夫之云：

> 人之所以異於禽獸者，非其利病生死之知擇也。則君子之為天下君以別人於禽獸者，亦非但卹其病而使之利，全其生而使無死也。原於天之仁，則不可無父子；原於天之義，則不可無君臣。均是人而戴之為君，尊親於父，則旦易一主，夕易一主，稽首匍伏，以勢為從違而不知恥，生人之道蔑矣。以是而利，不如其病之；以是而生，不如其死之也。先王重不忍於斯民，非姑息之仁，以全軀保妻子，導天下於魚蟲之聚者，慮此深矣[②]！

---

① 《日知錄集釋》卷一三，頁 471。
② 《讀通鑒論》卷一一，《船山全書》第 10 册，頁 416。

作為道德準則，它必須是一種絕對律令，是不容置辯的，纔能有效規範社會成員的行為，保證社會秩序的穩定。如果從相對原則上去考慮，那麼任何後起的王朝都可能利用武力保證的話語權，宣稱自己對政權的攫取合乎易代革命的合理性，就像雍正皇帝在《大義覺迷錄》中所做的，祇要說"明末無道"①，便可名正言順以"有德者可為天下君"②，要求天下人改換政治立場。如果那樣，就會造成"則旦易一主，夕易一主，稽首匍伏"的後果。賀麟先生認為："三綱說認君為臣綱，是說君這個共相，君之理是為臣這個職位的綱紀。說君不仁臣不可以不忠，就是說為臣者或居於臣的職分的人，須尊重君之理，君之名，亦即是忠於事，忠於自己的職分的意思。完全是對名分、對理念盡忠，不是作暴君個人的奴隸。唯有人人都能在其位分內，單方面地盡他自己絕對的義務，纔可以維持社會人群的綱常。""三綱就是把'道德本身就是目的而不是手段'、'道德即道德自身的報酬'等倫理識度，加以權威化、制度化。"③ 在君臣之義被認定為世界秩序的保障之後，它通過道德原則的確立，被目的化了，反過來成為世界秩序的依據。在這個意義上，君臣之義即終極之"道"，它不必依賴任何條件，本身即具備價值。明遺民把絕對的道德原則作為自己的生存方式，付出了巨大代價，以實現終極的追求。他們堅信，祇有這種絕對性得到純粹的堅持，這個世界纔不至於陷入失

① 略見《大義覺迷錄》卷四，頁 139。
② 《大義覺迷錄》卷一，頁 3。
③ 賀麟《五倫觀念的新檢討》，《文化與人生》，商務印書館，北京：1988，頁 62；頁 63—64。

去依據的危險，不至於崩潰。

作為道德準則的君臣之義，也被內化為士人的道德理想，成為他們提升人格境界的一種自覺追求。故王夫之又云：

> 唯我為子故為孝，唯我為臣故盡忠。故七尺軀，耳目在體而心函於內，忠臣孝子，非以是奉君父，而但踐其身心之則①。

歸莊亦云：

> 非有故主恩，迂愚自天性②。

陳寅恪先生論王國維之死，便從這個方面來闡述其意義：

> 吾中國文化之義，具於《白虎通》"三綱"、"五常"之說，其意義為抽象理想最高之境，猶希臘柏拉圖所謂 IDEA 者……其所殉之道，與所成之仁，均為抽象理想之通性，而非具體之一人一事③。

在具體政治制度的討論中，君臣之義是可以質疑的；但它作為一種道德理想，卻代表了人類追求至善之精神取向。明遺民精神的

---

① 《讀通鑒論》卷三，《船山全書》第 10 册，頁 152。
② 歸莊《古意》十二首之十，《歸莊集》卷一，頁 130。
③ 《王觀堂先生挽詞序》，《陳寅恪詩集》，北京：三聯書店，2001，頁 13。

可貴之處並不在君臣之義的具體原則本身，而在於其對文化傳統的堅持，並在這種堅持中煥發的抵抗暴力、抵制誘惑的人格力量。

然而，它之所以會遭遇反思政治與選擇立身兩種準則之間的尷尬，正如陳寅恪先生所說："夫綱紀本理想抽象之物，然不能不有所依託。"[①] 在一定的歷史文化語境中，道德準則並不能離開社會制度而抽象地存在，置身其中，就無法逃離它的規範和影響。當制度反思開始深入的時候，它的有效性受到了懷疑；而它作為人們的道德理想依託，卻是不能動搖的。當兩者相遇之時，如在王夫之、黃宗羲那裏，矛盾就不可避免。不過，我們可以看到，他們大體清楚其中層面的不同，在不同的語境中有不同的結論。

5. 結論

現在，我們再來總結明遺民的君臣觀並解釋他們對故明君主的不同態度。

概而言之，明遺民的君臣觀，呈現着多重層面交織的複雜狀態。首先是兩個不同領域的區别——政治反思與個人的立身準則。在政治反思層面，又有不同的向度。其一是對基於君主職責產生的道德要求：要君主"公"而忘"私"。其思路是利用儒學中的道德修養理論，實現"聖君"理想。在這個向度中，君臣在道德上是平等的，臣可以憑藉儒家道德準則為依據，要求君主改正過失；但是，君臣政治地位的上下等級仍被認為應當嚴守。這

① 《王觀堂先生挽詞序》，《陳寅恪詩集》，北京：三聯書店，2001，頁 13。

個思路對君主個人道德水平、君主個人意願的依賴是非常明顯的。其二是從國家政權的權力來源進行反思。以民本思想為基礎，但不再把民看做模糊的任由他人代言的整體，而是將其作為個體權益主體。政權是為了實現這些個體的主體權益而產生的，君、臣也都是因此而設置的。在這個意義上，君臣關係是職責上的合作，而非私人關係。如果君主以私人的欲望來干擾職責的完成，臣可以憑藉"維護民的主體權益"這個政治原點與之抗衡。此時，君臣關係是相對的，是以實現共同職責為條件的。

明遺民對明代君主的批評，大體是在此政治反思層面上。就大多數情況而言，他們針對的是君主的"失德"，在個人素養上不符合君主的職責要求；但也有一些批評指責君主錯誤地將政務管理權當作了對國家財產的所有權。

從個人的立身上考慮，明遺民嚴守君臣之義，其中還是有兩個不同的層次。其一，是特別凸顯於明清之際的特殊歷史場景的，把君主看做故國的象徵。由此可以理解明遺民對崇禎皇帝的仰慕之情，正是他的殉國完美地體現了這一象徵。他們對他的維護，是一種感情上的投射，好比努力維護那個現實中已經被武力摧毀的故國的形象。由此也可以理解他們頻繁的拜陵與祭祀活動。他們仿佛把故君的陵墓視做故國僅餘的一點點領地，每一次謁陵也就是尋求和故國的接觸，向自己的心靈歸屬地的一次靠近。顧炎武《謁欑宮文一》云：

> 伏念臣草野微生，干戈餘息。行年五十，慨駒隙之難留；涉路三千，望龍髯而愈遠。茲當忌日，祗拜山陵。履雨

露之方濡，實深哀痛；睠松楸之勿剪，猶藉神靈。敢陳於沼之毛，庶格在天之馭[①]。

短短幾句話，很克制，但也訴說了人生的坎坷艱難和沉痛的時不我待之感。時日遷移，可怕的是對故國的記憶也在轉淡轉模糊，“望龍髯而愈遠”是一種擔憂，也是一種失落，在故君靈前的告哀，實在是希望由此強化自己與故國的聯繫。在這個層面上，明遺民對君臣之義的堅守，也就是對自己與故國情感聯繫的堅守。

其二，是把君臣之義作為道德理想的一種體現形式，是個人自覺的人格追求。在這個意義上，它是明遺民對自我的一種要求，不因任何外部對象的變化而轉移，是單向的、絕對的、無條件的。明遺民中的一個特殊人物——姜埰，因此在群體中獲得了崇高的地位。

姜埰在明亡之前曾是崇禎朝的禮科給事中，因上書詰難崇禎帝阻塞言路，被廷杖幾死，又遣戍宣州[②]。但很快明朝就亡了，遣戍之令失去了外在的強制力。同時，在這個案件中，崇禎皇帝的處理是未得到公論支持的。他對待姜埰的手段非常殘酷，“初欲以密旨斃之，事既敗露，乃廷杖百。臨以大璫，必欲其死，幸而不死，猶長繫不肯釋”[③]。即使如此，姜埰也堅持要執行君令。因天下大亂，戍所不能居，他就以“吾罪臣，有君命。即不能就戍，必客處毋還鄉邑”，終身客居，不歸故里，並說：“我宣州一

---

① 《顧亭林詩文集》，頁 121。
② 詳見《明史》卷二五八《姜埰傳》。
③ 《清詩紀事初編》卷二，頁 154。

老卒，君恩免死之地，死不敢忘。"[①] 於是以敬亭榜其堂，自號"敬亭山人"。又曾"親至宣州，欲結茅敬亭以終獨戍之命"，並在詩文寫作中，多次表達"終老宣州"之意[②]。臨死之際，猶曰："死必埋我敬亭，吾戍所也。戍者，吾君所命，吾未聞後命而君亡，吾猶罪人也，敢以易代死君哉?"[③] 他的這些言行在明遺民群體中廣泛傳頌，姜埰由此成為明遺民們撰寫傳記、詩詠文賦最集中的對象。不管是徐枋、沈壽民等孤高避世者，還是黃宗羲等明代君主者的批評者，都一再稱揚其人其事。

姜埰的言行，表現的是他對於故明君主無條件的忠誠[④]，不管對方如何對待自己，不管有無外力的約束，君臣之義都是絕對原則。明遺民群體對他的這個觀念表現出高度認可，這正是姜埰得享盛名的原因。

當然，上述對明遺民君臣觀念不同層面的區分，是為了更清楚地理解他們的思想。在實際現象中，這些不同層面有時也混雜在一起，呈現出一些彼此矛盾的狀態。

君臣之義是明遺民身份選擇的一個重要支點，也是他們存道救世的一項重要內容。儘管君主專制政體已被現代民權觀念否定，清理明遺民思想中對此認識的不同層面，仍然可以加深我們

① 《敬亭山房記》，《魏叔子文集》卷一六，《四庫禁燬書叢刊》集部第 5 册，頁 82。

② 《書姜如農年譜後》，《姑山遺集》卷二二，頁 254。

③ 《敬亭集序》，《田間文集》卷一三，頁 240－241。

④ 關於姜埰心曲，可參見謝正光《清初忠君典範之塑造與合流——山東萊陽姜氏行誼考論》，《明清文學與思想中之主體意識與社會——學術思想篇》，中央研究院中國文哲研究所，臺北：2004，頁 291－343。此文對姜埰心態的複雜狀況有更深入的分析；但無論如何，絕對的忠君意念是他努力要表達的。

對其生存狀態的理解，為判斷其人生價值提供更多的依據。

在明遺民的價值體系中，綱常（在易代之際，主要集中在君臣之義問題上）是世界秩序的構造方式，也是道的具體內容。華夷之不同，主要是文化上的不同，其核心是不同的價值追求，也可以說是不同民族各為其“道”。明遺民拒絕仕清，是基於對君臣之義和華夷之別的信念，是力圖保持本民族對世界圖景的獨特理解，保持自身獨立的價值信念，從而在外部威脅下維持獨立性。因此，他們在自己的人生選擇上體驗到了獨特的價值，那就是個人在現實世界的秩序崩潰之時對道的承擔。他們相信，衹要維持着對秩序的理解，和諧的理想世界終有重建的可能。

第三節　傳道與尋求治亂之道：明遺民群體干涉現實的途徑

與期望參與實際政治活動以“行道”的一般士人不同，明遺民的人生選擇使自己失去了這個干涉現實最直接有效的途徑①。明遺民的“存道”，是以自身的道德人格追求來保持信念，畢竟衹是一種精神性退守，對現實環境的依賴性小；但它以尊信同樣信念為前提，現實影響力也比較小；而明遺民自身亦認識到，隨

① 當然，直接進行抗清活動除外。不過，絕大多數明遺民並沒有參與反清；且下文將詳述，反清活動本身的諸多問題也使它無力擔負“行道”的意義。

着時日遷移，“遺民”這個特殊群體的消失是必然的[1]。不過，明遺民對“道”的認識並不局限於此。顧炎武說：

> 竊以為聖人之道，下學上達之方，其行在孝弟忠信；其職在灑掃應對進退；其文在《詩》、《書》、三《禮》、《周易》、《春秋》；其用之身，在出處、辭受、取與；其施之天下，在政令、教化、刑法；其所著之書，皆以為撥亂反正，移風易俗，以馴致乎治平之用[2]。

道無定名，在明清之交這個特殊歷史時刻，它雖然主要體現為“孝弟忠信”、“出處、辭受、取與”等個人道德層面，但明遺民卻並未忽視其化育天下的能力；即使没有多少“施之天下”的機會，“移風易俗”以期“馴致乎治平”，還是可以通過著書等個人方式來完成的。

明遺民面臨的兩個問題是：如何保證“道”的不湮没和它在現實世界的運行。解決第一個問題，就要離開遺民的行為規範，尋求一種更普遍、適用於更多人群的人格範式——這其實一直是宋明修身之學的主題，它在明遺民的儒學理論中繼續得以展開。解決第二個問題，就要通過自身“移風易俗”的努力，使之流傳廣遠；通過對具體政治的反思，追尋治亂之源，設計更合理的社

---

① 徐介云：“吾輩不能永錮其子弟以世襲遺民，亦已明矣。”（全祖望《題徐狷石傳後》，《鮚埼亭集外編》卷三〇，《全祖望集彙校集注》，頁 1365）可以代表遺民對這個問題的一般看法。

② 《答友人論學書》，《顧亭林詩文集》，頁 135。

會運行規則。

一、傳道

（一）亡國反思與重實行的人格設計

宋明理學作為修身的專門之學，在易代之際主要是由明遺民來傳承的。明遺民群體雖因共同的政治立場和立身準則而結合為一個整體，但其內部成員之間還是存在較大的思想差異。比如同是劉宗周的弟子，黃宗羲、陳確、張履祥三人的差異就很大。黃宗羲是以劉宗周嫡傳正統自許的，他恢復證人書院，作《子劉子行狀》、《子劉子學言》、《孟子師說》，又校刻刊行《子劉子文集》[①]。他說陳確的《大學辨》是"子劉子既没，宗旨復裂"[②] 的結果，為陳所作的墓誌銘四易其稿，初稿没有述及學術，二稿云"陳乾初所著，於先師之學十得之四五"[③]，到了三稿、四稿，改成"十得之二三"[④]。實際在陳確生前，二人的分歧就已經很大了。陳確在《與黃太沖書》中説："空玷山陰之門，不能投誠制行，即一二知己，未能相喻，何況其他！為學原不在多言，顧力行何如耳。"[⑤] 他雖然表示不願意爭辯，但堅持己見的意思卻是很明白的。

至於張履祥，在黃宗羲的文集裏未見提及，大概被劃入了

---

① 黃炳垕《黃宗羲年譜》，《黃宗羲全集》第 12 册，頁 51。
② 《劉伯繩先生墓誌銘》，《黃宗羲全集》第 10 册，頁 314。
③ 《陳乾初先生墓誌銘》（二稿），《黃宗羲全集》第 10 册，頁 362。
④ 《陳乾初先生墓誌銘》（三稿、四稿），《黃宗羲全集》第 10 册，頁 368、374。
⑤ 《陳確集》，頁 147。

"徒以牽挽於口耳積習，不能當下決擇"[1] 一類，没有能進入黃宗羲的視野。而張履祥僅在《言行見聞錄》裹記黃宗羲為父訟冤事，對其學術也並不推許。孫靜菴《明遺民錄》記："黃太沖方以紹述蕺山，鼓動天下，履祥曰：'此名士，非純儒也。'"[2] 張履祥隨劉宗周入理學之門，後來轉向了程朱一路。一門同學，差别已如此之大，更不要說明遺民的儒學主張中尚有陸王心學與程朱理學等矛盾。

對這些複雜的狀況作辨别清理，是目前清初思想史研究的一項重要工作，非本書所能勝任。作為群體研究，本書關注的是這些千差萬别的思想中，在人格範式的設計問題上，他們有哪些共同取向。

明遺民的思考往往都從對明亡原因的反思開始。在他們看來，士人接受供養，是社會的核心力量，對國家負有工、商、農等階層不必承擔的義務。因而，明的亡國，士人實有不可推卸之罪責。朱之瑜說：

> 中國之有逆虜之難，貽羞萬世；固逆虜之負恩，亦中國士大夫之自取之也。語曰：木必朽而後蛀生之。未有不朽之木，蛀能生之者也[3]。

他以朽木為喻，主要針對晚明官場的腐敗，針對"奔競門開，廉

[1] 《陳乾初先生墓誌銘》(二稿)，《黃宗羲全集》第 10 册，頁 362。
[2] 《明遺民錄》，頁 68。
[3] 《中原陽九述略・致虜之繇》，《朱舜水集》，頁 1。

恥道喪；官以錢得，政以賄成”的現象，痛心於士人道德的集體淪喪。類似的意見很多，如顧炎武說：

自萬曆季年，搢紳之士不知以禮飭躬，而聲氣及於宵人，詩字須頌於輿皂，至於公卿上壽，宰執稱兒。而神州陸沉，中原塗炭，夫有以致之矣[①]。

王夫之云：

若夫壞人心，亂風俗，釀夷狄盜賊篡弒危亡之禍者，莫烈於俗儒。俗儒者，以干祿之鄙夫為師者也，教以利，學以利，利乃沁於人心，而不知何者之為君父，固異端之所不屑者也[②]。

魏禧云：

嗚呼，崇禎之季，事可勝道哉？三百年士氣，一辱於靖難，再挫於大禮，三辱於逆黨，由是仕宦率多寡廉鮮恥，賄賂請託，公行無忌，至以封疆為報仇之具；一二賢者矜立名節，又多橫執意見，遂其志而不顧國家之事，不通達於世

① 《日知錄集釋》卷一三，頁484。
② 《讀通鑑論》卷一七，《船山全書》第10册，頁630。

變，好同己而植黨人，卒使九廟陸沉，帝后殺身殉社稷[①]。

在這裏，士人不顧道義，祇追求一己私利，政治完全成為名利追逐之場，被認為是亡國的主要原因。但“君子”和“小人”分野，實際是一種人生價值選擇，是在“立志”問題上就決定了的。如果根本没有超越實際利益的精神需要，甘心做小人，道德修養理論也就没有實際的用處。所以，在魏禧的言論中，還提出了對於道德修養理論思考更重要的一個問題——“君子”的弱點。君子，在道德上是有自我要求的一類人，是有志於承擔社會責任的；但其行為竟不能挽回，甚至還加劇了國家的傾頽之勢，最終導致了明代禍亂至於不可收拾，則是遺民進行修身理論思考時特别關注的。

對此，在魏禧這段話中還主要是比較寬泛的現象描述，但大體來說，從中可以體現出兩個問題，一是在道德上重虛名而輕實事，“矜立名節”、“遂其志而不顧國家之事”、“好同己而植黨人”可歸於此類；一是缺乏處理實際政事的才幹，“横執意見”，“不通達於世變”可歸於此類。

第一方面的問題，主要是通過晚明的黨爭集中體現出來的。“國無黨禍而不亡”，大體是明遺民的共識。王夫之認為，黨禍造成的是非混淆、政無准的使國家政治陷入了崩潰；而黨禍的形成，又是由“君子”的弱點造成的。

---

① 《訓導汝公家傳》，《魏叔子文集》卷一七，《四庫禁燬書叢刊》集部第5册，頁181。

> 朋黨興，而人心國是如亂絲之不可理，將孰從而正之哉？邪正無定從，離合無恒勢，欲為伸其是，詘其非，畫一是非以正人之趨向，智弗能知，勇弗能斷。……唐宋以還，敗亡一軌，人君尸居太息而末可如何。嗚呼！亂之初生，自所謂君子者開之，不但在噂遝之小人也①。

具體來說，君子掌握不好尺度，激化了與小人的矛盾，導致對方失去常態，唯陷害君子可以快意，於是雙方膠入爭執對抗，而政治的是非、國家的安危存亡竟被棄置一邊。

> 人之邪正不兩立，政之善惡不並行，純則治，雜則亂，所固然矣。雖然，尤惡其相激相反而交為已甚也。已甚者，小人之忮毒也，進而陷君子以反其類，於是而國為之空；國既空矣，乃取君子之政，無論宗社生民存亡死生之所繫，抑非必其心之所不欲，而概反之，以洩其忿怒，推以及於言語文字之不合者，皆架以為罪，而坐之死亡；天下乃箝口絕筆，以成乎同惡相扇之勢，此唐宋之所以亡，與漢末黨錮之禍若出一轍也②。

那麼，又是什麼導致了君子與小人矛盾的激化呢？王夫之認為，是君子的好“名”。

① 《讀通鑒論》卷二六，《船山全書》第10册，頁986。
② 《讀通鑒論》卷二一，《船山全書》第10册，頁818。

> 夫小人之毒不可撲者，莫甚於與君子爭名；君子之自貽以戚者，莫甚於與小人競氣。……君子惜名已甚，而氣乘之，小人於是恥榮名之去己，而亦飾說以干譽，然後公忠正直之號，皆小人之所弋獲。一旦得志以逞，則盡取君子題以奸黨而誅殛之，空其祿位，招致私人，而朝廷倏易其故。及其敗露，直道乍伸，義激氣矜者，仰用其術以鏟絕敗類。數十年之中，起伏相互，風靜而波猶不息，君無適信，吏無適守，民無適從，乃至取邊疆安危之機，小民膏血之資，旦此夕彼以各快其施……其不折以亡也，豈可幸哉？甚矣使氣而矜名者之害烈也[①]！

君子太過愛惜自己的名聲，在處理政務時，就會有很多牽絆。比如為了保持個人的清白，對小人過於疏遠或者嚴厲，從而激起對立情緒，與君子爭名。而即使在道德節操上自視甚高的君子，也往往由此陷入紛爭而難以自拔。小人是任何時代都不可能完全消滅的，要維護政治的穩定，避免這種局面的出現，需要從完善君子人格方面做更多努力。王夫之認為，“好名”是君子的致命傷。

> 天懸刑以懸小人，懸名以懸君子。一受其懸，雖死而猶縈繫之不已；而不知固有間也，不待釋而自不懸也。然懸於刑者，人知畏之；懸於名者，人不知解[②]。

---

① 《讀通鑑論》卷二一，《船山全書》第 10 册，頁 818。
② 《莊子解》卷三，《船山全書》第 13 册，長沙：嶽麓書社，1996，頁 124。

愛惜自己的名聲，本來是君子的一大特點，跟士人的自尊自愛相關；但名畢竟是外在於道德修養的，從實質上來說，它祇是道德修養達到一定境界的一個副產品而已，反映的是他人的評價。但是，出於獲得他人尊重的需要（君子在這方面的需要通常更加強烈，是所謂“天懸名以懸君子”），人們往往會刻意維護自己的名聲，這樣一來，“名”反而成了目的。一旦把“名”當做目的來追求，就很容易出現與實際道德境界不相符合的修飾與偽裝；而這對於道德修養來說，恰恰是有害的。並且，“懸於名者，人不知解”，沉溺於令名者一般很難意識到自己的問題所在，要克服這個弱點是非常困難的①。

關於第二方面，晚明士人高談道德而缺乏實際才幹，明遺民對此也有很多批評。如魏禧云：

> 正人君子往往迂疏狹隘，緩試於事，百無一用，即或立風節輕生死，皎然為世名臣；一當變事，則束手垂頭，不能稍有所濟②。

魏禧的易堂摯友彭士望亦云：

① 對於這個問題，羅宗強先生從道德理想與實際政治的錯位方面進行了解釋，如：“他們持道德理想以衡量一切，往往也就混同道德之是非與事理之是非，並無助於問題之正確解決。他們行己高潔，敢於抗爭，敢於慷慨陳辭，由是而獲致極高之社會聲譽。而由於他們言行之不切實用，又未能免於書生之迂腐。”（《明代後期士人心態研究》第七章，頁 471。）

② 《明右副都御史忠襄蔡公傳》，《魏叔子文集》卷一七，《四庫禁燬書叢刊》集部第 5 册，頁 132。

> 隆、萬以來則道學偽，啟、禎以來則文章氣節操守偽，獨事功不可偽耳。其有不偽者，則虛美相高，徒慕曾參孝己之行而無益於天下安危之大計。輩上倒施，用者不實，實者不用。望雖一老生遊其間，以熟聞於當世名賢，其所為訏謨密畫聲震寰區者，適足博啞然之一笑，點染太平，不無氣色；試之盤錯，百鈍並見。其不學無術，緩急無一真實可用人才，官日益尊，識日益卑，膽日益薄，才日益愚，身日益孤，計算支吾竟成異物①。

顧炎武認為，造成這種狀況是由於士人耽於心性理論的研討而缺乏實際辦事能力的訓練：

> 劉、石亂華，本於清談之流禍，人人知之，孰知今日之清談有甚於前代者。昔之清談談老、莊，今之清談談孔、孟，未得其精而已遺其粗，未究其本而先辭其末。不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務，舉夫子論學、論政之大端一切不問，而曰"一貫"，曰"無言"，以明心見性之空言，代修己治人之實學。股肱惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂，神州蕩覆，宗社丘墟②。

黃宗羲認為，這是對儒學、儒者的理解太過狹隘而造成的：

---

① 《與方素北書》，《恥躬堂文抄》卷一，頁 29。
② 《日知錄集釋》卷七，頁 240。

> 儒者之學，經緯天地，而後世乃以語錄為究竟，僅附答問一二條於伊洛門下，便廁儒者之列，假其名以欺世。治財賦者，則目為聚斂；開閫扞邊者，則目為麤材；讀書作文者，則目為玩物喪志；留心政事者，則目為俗吏。徒以生民立極，天地立心，萬世開太平之闊論，鈐束天下；一旦有大夫之憂，當報國之日，則蒙然張口，如坐雲霧，世道是以潦倒泥腐。遂使尚論者，以為立功建業，別是法門，而非儒者之所與也①。

在他看來，健全的儒學並非專談語錄而不務功業。把性理之學作為唯一關注對象，以至於忽略了“經緯天地”，在財賦、政事等各方面的實際操作，是一種“潦倒泥腐”的偏頗。

概括這兩方面的問題，彭士望用了一個“虛”字來總結晚明個人修養問題上的缺陷：

> 天下學者之病，在於虛。經義氣節、曠達文章延而至於理學經濟，皆虛病也②。

“虛”指的是與現實需要的脫節。“經義氣節”之虛，大略指士人衹注重經典的闡釋與理論的探析，衹注重維護個人的名聲，忽略了政治等各個領域實際問題的解決；“曠達文章”之虛，是批評

① 《贈編修弁玉吳君墓誌銘》，《黃宗羲全集》第10册，頁433。
② 陸麟書《彭先生士望傳》引述其言，《碑傳集》卷一三七，頁6495。

他們在未完成社會責任的情況下，追求快意自適，虛美自飾；"理學經濟"之虛，則大概說他們的學術没有培養處理政務的能力。

在亡國之痛刺激下的明遺民，以探索一種能夠真正肩負起社會責任的新的人格，作為其人生修養理論的主要目的。故而，重實重行的傾向在其修身論中很突出。這其中又包括幾個方面，首先是重視道德理論與踐履的統一。陳確云：

> 為學原不在多言，顧力行何如耳①。

陸世儀云：

> 近世講學多似晉人清談，清談甚害事，孔門無一語不教人就實處做。《論語》曰："君子欲訥於言，而敏於行。"又曰……都是恐人言過其實②。

激於晚明儒學的高談義理，行不顧言，明遺民強調，衹有生活中的實際行為纔能體現一個人真正的道德境界。言過其實，違反了"誠"的原則，對道德修養來說反而是有害的。

其次，不追求在義理的辨析上達到精微深邃，重視實際行事與理論思考的統一；由是，他們的道德理論思考非常注重可實踐

① 《與黄太沖書》，《陳確集》，頁147。
② 《思辨錄輯要》卷一，頁11。

性。孫奇逢答學生問："道在何處?"便云："道在眼前……任舉一物一事，莫非道也。百姓日用而不知耳。"[1] 此言"一物一事，莫非道也"，不是為了說明道的遍在，而是刻意強調道的淺易平常，以利於人們對它的實現。故又云：

> 飢餓窮愁困不倒，聲色貨利浸不倒，死生患難考不倒，人之事畢矣。
>
> 祇求當下無欠缺，無愧怍，便是深造自得之學[2]。

這些說法在理論上不精密、不周延，而是建立在社會普通認可的行為準則之上。但其對於一般人來說，其易於實行的優點十分顯著。朱之瑜認為道德人格的完善，對人事道理的透徹通達，必須有實實在在的日常行為作為基礎：

> 夫子之道，必由家庭日用，君臣父子，達道達德，身體力行，銖積寸累，善信美大，而幾於聖神[3]。

即便是精於心性理論的黃宗羲，也認為對"本體"的理解應當與行動中的"工夫"相結合："良知為知，見知不囿於聞見；致良知為行，見行不滯於方隅。即知即行，即心即物，即動即靜，即體即用，即工夫即本體，即下即上，無之不一，以救學者

---

① 《夏峰語錄》，《夏峰先生集》卷一，頁 36。
② 同上，頁 28、30。
③ 《聖像贊》五首之四，《朱舜水集》卷一九，頁 559。

支離眩鶩，務華而絕根之病。"[①] 隨着其理論的成熟，"工夫" 的分量越來越重，最後竟成為：

> 心無本體，工夫所至，即其本體[②]。

強調工夫，即重視具體的修養過程；納本體於工夫之中，意謂衹有在實行中，纔能真切領會義理的精妙之處，領會到它對人生的實際意義[③]。

復次，是要求能夠切實有益於社會。在實際事務的處理中，既發揮道德修養的積極作用，又合理地滿足政治、經濟等各方面需要。李顒云：

> 果能明體適用而經綸萬物，則與天地生育之德合矣，命之曰"儒"，不亦宜乎[④]!

他以"明體適用"言道德修養，"經綸萬物"言學問才幹，故又云：

> 道德而不見之經濟，則有體無用，迂闊而遠於事情；經濟而不本於道德，則有用無體，苟且而雜乎功利；各居一

---

① 《明儒學案》卷首，"師說"，《黃宗羲全集》第 7 册，頁 14。
② 《明儒學案自序》，《黃宗羲全集》第 7 册，頁 3。
③ 關於晚明儒學"本體""工夫"之關係問題，可參見楊國榮《晚明心學中的本體與工夫之辨》(《江淮論壇》1997 年第 1 期。)
④ 《盩厔答問》，《二曲集》卷一四，頁 120。

偏，終非全儒。譬之身然，或頭目具而乏四肢，或四肢具而缺頭目，尚得為完人乎？故必頭目、四肢備而後為完人，道德、經濟備而後為全儒①。

此語與顧炎武的“博學於文、行己有恥”如出一轍。這就要求學者在人生修養中不僅重視道德問題，也注意探索各種具體事務的規律，關注實用的學問。故而顧炎武《日知錄》云：

有王者起，將以見諸行事，以躋斯世與治古之隆，而未敢為今人道也②。

上述特徵，使明遺民的儒學與晚明相比，有一些顯著的轉向③。

最突出的是，對陽明心學的不滿加劇，更多人傾向於回歸程朱理學④。如顧炎武，據錢澄之記載，其“極抵陽明之學”，並於寓所“出吳江一老生所寄罵陽明書，比之毒藥猛獸，遍示坐客”⑤。他以“博學於文，行己有恥”為立身之旨，所切齒者，正是晚明心學學者空談良知：“未得其精而已遺其粗，未究其本

① 《四書反身錄》，《二曲集》卷三三，頁 450。
② 《與人書》二十五，《顧亭林詩文集》，頁 94。
③ 關於明清之際儒學的轉向，可參見余英時《從宋明儒學的發展論清代思想史——宋明儒學中智識主義的傳統》（《余英時文集》第 2 卷，頁 157～184）；《清代思想史的一個新闡釋》（《余英時文集》第 2 卷，頁 185－210）；楊國榮《明清之際儒家價值觀的轉換》（《哲學研究》1993 年第 6 期）。
④ 這個問題在思想史的研究中已經有許多討論，本文僅從明遺民的救亡情緒與修身理論的變化對此加以說明。
⑤ 《與徐肅公司成書》，《田間文集》卷四，頁 69。

而先辭其末。不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務，舉夫子論學、論政之大端一切不問，而曰‘一貫’，曰‘無言’，以明心見性之空言，代修己治人之實學。”① 從明遺民面臨的實際問題來說，以談心性之“虛”為亡國之重要原因，而求諸事物之“實”卻正是救亡圖存之必需，程朱理學的優勢已經在此中顯現出來。

王陽明的心學理論把道德目標樹立為人生修養的唯一內容，反對人們在各種具體知識上的探索：

> 後世不知作聖之本是純乎天理，卻專去知識才能上求聖人。以為聖人無所不知，無所不能，我須是將聖人許多知識才能逐一理會始得。故不務去天理上着工夫，徒弊精竭力，從册子上鑽研，名物上考索，形跡上比擬，知識愈廣而人欲愈滋，才力愈多，而天理愈蔽②。

其中反知識論的傾向，對於學者實際才幹的培養，是有負面影響的，故而陽明心學受到一些學者的激烈批評。即使是李顒那樣，在心性論上明顯屬於陽明一派的學者，也因為對實行實才的重視，被人評價為熔鑄朱、王：“以陽明先生‘致良知’為明本始，以紫陽先生之‘道問學’為做工夫。”③

與陽明學相比，朱子學在兩個方面更能滿足明遺民的需求。

---

① 《日知錄集釋》卷七，頁 240。
② 《王陽明全集》卷一，頁 28。
③ 張珥《學髓序》，《二曲集》卷二附，頁 14。

一是重視外在事物之理的探求。朱熹講格物致知，以格通天下事事物物之理為致知的具體途徑。對於迫切希望經世致用，但又難於立即付諸實際政治、經濟諸領域，衹能從學理上探求的明遺民來說，這個思想是很容易獲得認可的。

另外，陽明學者自信其心，主要依靠自我良知來判斷是非善惡，提高了人的主體地位；朱子學則追求形而上的"理"，把修身看做個體主動接受普遍的道德規範塑造的過程，在這個過程中，個人要注重保持端莊恭肅的狀態。對於道德踐履來說，後者有外在的也是客觀的標準，是非對錯的衡量更為明確①。

張履祥早年師從劉宗周，從王學入手，後來轉向朱學。他在給陳確的信中說：

> 蓋人心不能無蔽，蔽則所見皆偏，偏則與彼勢重，則於此益輕。是以古之人，立規矩以為方圓，立準繩以為平直，獨無此心之可信哉！以為信心之有蔽，不如規矩準繩之無失也②。

在他看來，僅僅憑藉反觀個人內心來判斷是非，是靠不住的；因為若無客觀的標準，很難判斷個人的內心究竟是出於良知還是出於偏見或者私心，而且偏見和私心還可以打着良知的招牌而益發蒙蔽人的判斷能力。能夠避免私心自用，作為實在可靠的行為標

① 可參見王汎森《"心即理"說的動搖與明末清初學風之轉變》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第56本，第2分，1994。
② 《答陳乾初》(一)，《楊園先生全集》卷二，頁29。

準的，還是古人的規矩準繩。他說自己曾經“蹈習”於王學，但在個人的修養過程中越來越感到疑惑，最終醒悟到“‘學於古訓，乃有獲’之一言，為百世學者不易之矩法，而後儒單絜心宗，動誇精一者，其弊適足以張異幟，斁彝倫，率斯人於無所忌憚而已”①。而朱子學既保持對普遍規範的敬畏之心，又注重對規範的探索與理解，更便於實踐：“敬義夾持，居敬窮理，洛、閩所以為吾儒之正統。今祗守此家法，一意致知力行。”②

與此相關的是，在明清之際的學術思想研究中尚未得到充分重視的另一個傾向：明遺民普遍表現出對禮學的重視，他們把“禮”看做改善當世人們道德水平最有效的途徑。用顧炎武的話來說就是：

> 值此人心陷溺之秋，苟不以禮，其何以撥亂而反之正乎③？

這種看法基於如下理由：首先，禮本為解決生活中的實際問題而產生，“聖人之道，未有不始於灑掃應對進退者也”④，為人們提供處理各種問題的具體標準。其次，禮經過先賢的智慧思索與經驗證明，被看做人際關係的和諧保證和儒家道德理想的最佳存在形態。屈大均云：“直之至者惟繩，平之至者惟衡，方員之至者

---

① 《答陳乾初》（二），《楊園先生全集》卷二，頁 33。
② 《願學記》下，《楊園先生全集》卷二八，頁 780。
③ 《答汪苕文》，《顧亭林文集》，頁 195。
④ 《日知錄集釋》卷七，頁 249。

惟規矩，人道之極者惟禮。"[①] 正因為如此，禮能夠通過外在規範，有效地對各種心理因素進行協調，使之達到最佳狀態。張爾岐謂之："抑人之盛氣、抗人之懦情，以就於中。"[②]

簡單來說，禮把儒家的道德觀念落實為可操作的實踐方式。明遺民的實踐需求及其對於規範的重視，使禮在其道德修養理論中開始佔據重要地位。顧炎武云：

> 君子之為學，將以修身，將以立命，捨禮其何由哉[③]？

張履祥云：

> 以顏子純粹高明之資，猶必非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。後人資不如顏子，又無夫子以為師，而云"無循節目"，恐日用之間，無所持守也[④]。

在宋明理學的義理討論因為與道德踐履脫節而受到"空談"批評之時，禮最大的優勢是直接面對實行問題，它保證人們有現實的規範可以遵守，而行為的整肅這時被認為是道德評價中更重要的標準。

簡而言之，在亡國反思中，明遺民十分痛切於晚明士人的

① 《張桐君詩集序》，《屈大均全集》第 3 册，頁 431。
② 《中庸論》，《蒿菴集》卷一，濟南：齊魯書社，1991，頁 32。
③ 《與毛錦銜》，《顧亭林詩文集》，頁 141。
④ 《問目》，《楊園先生全集》卷二五，頁 692。

“虛”病，因而在修身理論的調整中，特別注重保證真實無偽、便於實踐與培養實幹才能。這造成了他們學術思想中兩個比較突出的傾向：一是總體性地從陽明心學向程朱理學傾斜，二是禮學重新開始受到重視。

（二）化風善俗與講學傳道

除了個人的道德修養，禮對於政治也是必不可少的。朱之瑜云：

> 禮也者，不特為國家之精神榮衛，直乃為國家之楨幹；在國家為國家之幹、在一身為一身之幹，未可蔑也①。

禮承擔着教化的功能，它把經過認可的行為方式規範化、模式化。通過禮的推廣，可以培養個人的行為習慣，調整社會人群之間的關係，利用習俗和儀式體系來建設社會的穩定與和諧。在儒者看來，禮是比刑罰的威懾更能保證大多數人道德水平和人生幸福的一種方式，所以顧炎武云：“禮者，本於人心之節文，以為自治治人之具。……然則周公之所以為治，孔子之所以為教，捨禮其何以焉。”②

恢復禮學對明遺民的救亡運動還有現實意義。明遺民處在與現實政治隔絕的狀態，但又期望對當世發揮作用。他們無法參與現實政治，於是憑藉自我的力量，找到了以禮來教化普通民眾這

---

① 《答明石源助》，《朱舜水集》卷五，頁 83。
② 《儀禮鄭注句讀序》，《顧亭林詩文集》，頁 32。

一途徑。顧炎武曾在關中進行過這方面的實踐。他在給毛錦銜的信中說：

> 比在關中，略仿橫渠、藍田之意，以禮為教①。

他想通過一種操作性強、易於為普通人所接受的方式，提高人們的道德修養水平。

這種方式就是通過禮教改善風俗。由於處境的特殊，明遺民放棄了通過政治參與干涉現實的上行路線，轉而關注民間的影響。王夫之云："不得之於君，可得之於友……不得之於薦紳，可得之於鄉黨……不得之父老，可得之童蒙。"② 在《日知錄》一類著作中，風俗被作為影響國家政治的重要因素而一再強調，士人在化風善俗中所能發揮的作用也受到重視。

王夫之提出，儒者不能因為現實的混亂而灰心喪氣，隔絕自我於世人：

> 世之亂也，權詐興於上，偷薄染於下，君不可事，民不能使，而君子仁天下之道幾窮。窮於時，因窮於心，則將視天下無一可為善之人，而拒絕惟恐不速，此焦先、孫登、朱桃椎之類，所以道窮而仁以窮也。夫君子之視天下，人猶是人也，性猶是性也，知其惡之所自熏，知其善之所自隱，其

① 《與毛錦銜》，《顧亭林詩文集》，頁 141。
② 《讀通鑒論》卷一〇，《船山全書》第 10 册，頁 402。

> 熏也非其固然，其隱也則如宿草霜凋而根荄自潤也。無事不可因，無因不可導，無導不可善，喻其習氣之橫流，即乘其天良之未喪，何不可以同善哉？此則盎然之仁，充滿於中，時雨灌注而宿草榮矣①。

不能因為善的隱蔽而失去對它能夠在普通人身上實現的信念，"因"、"導"而至於"同善"是儒者的應盡之責。以禮儀等行為規範的教養，培養人們的道德自覺，改善地方風俗，在亂世正是便於實行而又能取得功效的途徑，故王夫之評價管寧之功云：

> 見之功業者，雖廣而短；存之人心風俗者，雖狹而長。一日行之習之，而天地之心，昭垂於一日；一人聞之信之，而人禽之辨，立達於一人。其用之也隱，而摶捖清剛粹美之氣於兩間，陰以為功於造化。君子自竭其才以盡人道之極致者，唯此為務焉②。

啟蒙人的道德追求等於為他們提供了尋找人生意義的可能，而規範人們的行為則能及時有效地創造和諧有序的生活環境，這是人生穩定幸福的必要條件。因而他說管寧隱居遼東而"講詩書，習俎豆"，雖然影響的範圍很有限，意義卻是非常深遠的。

講學則超出了地域性的風俗教化，影響的層面較為豐富。明

① 《讀通鑒論》卷一〇，《船山全書》第10册，頁402。
② 《讀通鑒論》卷九，《船山全書》第10册，頁345。

遺民中有不少人致力於此，其中影響較大者，如江西，“南豐謝文洊講學程山，星子宋之盛講學髻山，弟子著錄者皆數十百人，與易堂相應和。易堂獨以古人實學為歸，而風氣之振，由禧為之領袖”[①]。又如浙江，黃宗羲舉證人書院，“大江南北從者駢集，守、令亦或與會”[②]；孫奇逢講學蘇門百泉，“上自公卿大夫及野人牧豎、工商隸圉、武夫悍卒，壹以誠意接之”[③]。顧炎武雖然後來標榜“不立壇宇，不招門徒”[④]，但不過是為形勢所逼，擔心名太著而牽累隨之而至。他康熙九年（1670）作《述古》詩時還專詠王通云：“五國並時亡，世道當一變。掃地而更新，三王功可見。鼓琴歌有虞，釣者知其善。區區山澤間，道足開南面。天步未迴旋，九州待龍戰。空有濟世心，生不逢堯禪。何必會風雲，弟子皆英彥。”[⑤] 其中有明顯的寄託之意，對於“弟子英彥”、“道開南面”的人生圖景，他顯然十分嚮往。

這一方面是明代中後期以來講學風氣的延續，同時也是明遺民自身的需要——以講學來傳播人生價值觀是最直接有效的。明遺民以“存道”為人生最重要的價值所在，但由於特殊的政治立場，他們堅持的“道”是否能夠傳承則令人擔心，薪盡火傳的願望是明遺民們熱衷講學最主要的原因。彭士望云：

---

① 《清史稿》卷四八四，文苑傳一，頁 13316。

② 《小腆紀傳》卷五三，《儒林一》，《臺灣文獻叢刊》第 138 種，臺北：大通書局，1987，頁 710。

③ 《孫夏峰先生事略》，《清朝先正事略》卷二七，《清代傳記叢刊》第 193 册，頁 195。

④ 《答李紫瀾書》，《顧亭林詩文集》，頁 64。

⑤ 《述史》之三，《顧亭林詩集彙注》卷五，頁 1011。

> 予比年百慮衰謝，惟殫心教術，曉夜孜孜，以為古今人才絕續如火傳，然一日不得薪則萬古之火於是乎熄①。

他們的擔心有一些理由，上文已述及，清廷方面也在爭奪道的解釋權，而二者所持之"道"實質上大有區別。順治十六年，陸世儀、陳瑚會集同仁，講學浙東靜觀樓。時值晚明講學遭受"空談"攻擊，人人諱言講學之時，歸莊特意作《靜觀樓講義序》申明曰：

> 流俗後進，惟知以《五經》、《四子》為干祿之具，馳騖於浮名，沉溺於聲色貨利，委瑣齷齪，與聖賢之言往往背馳。正誼明道之論，耳未嘗聞，念不到此。一旦聞先生長者，稱聖人之遺訓，演先儒之眇旨，知人倫之不可苟，名教之不可犯，天理之不可滅，人欲之不可縱，能無惕然動於中乎②？

聖賢之言，既能引導人的道德修養，也可能被人利用為追逐利祿之資。長者的講述，是對其真義的闡明，能使陳列於書本的道理與人生實際感受相結合，真正震撼聽者的心靈，引導他們的人生取向。在道德修養中，人們可能遇到各種問題，面臨各種困惑，而講學的研討可以幫助他們渡過困境，達到更高的境界。

① 《三館教式序》，《恥躬堂文鈔》卷六，頁 115。
② 《靜觀樓講義序》，《歸莊集》卷三，頁 178。

此外，在明遺民看來，士人的道德素質是影響政治治亂最基本的因素，而提升士人道德境界是講學的任務。講學正是明遺民的救世手段之一。李顒云：

> 治亂生於人心，人心不正，則天下不治；學術不明，則人心不正。故今日急務，莫先於講明學術，以提醒天下之人心①。

講學的實際影響可以加強他們這種信心。以孫奇逢為例，他的弟子中，除了遺民如申涵光、王餘祐等人，也有不少清初達官，如前面提到的湯斌，再如曾任康熙朝江西贛南道副使的王紫綬，官至右副都御史、兵部侍郎的許三禮。康熙二十三年廷推江寧巡撫，湯斌還因為曾從學孫奇逢而得到皇帝格外的信賴②。清初的政治穩定，離不開這些漢族官員的貢獻。通過講學，明遺民把他們道德精神的影響擴大到了當下的政治之中。

因為講學的目的在於“存道”，所以講學的內容也與之相適應。李顒所講的是“明體適用之學”：“窮理致知，反之於內，則識心悟性，實修實證；達之於外，則開物成務，康濟群生，夫是之謂‘明體適用’。”③ 東南證人書院則以經史為講學內容：“公（黃宗羲）謂明人講學，襲語錄之糟粕，不以六經為根柢，束書

---

① 《四書反身錄》，《二曲集》卷三四，頁 456。

② 據《清史稿》卷二六五，湯斌傳：“上曰：今以道學名者，言行或相悖。朕聞湯斌從孫奇逢學，有操守，可補江寧巡撫。”（頁 9930。）

③ 《盩厔問答》，《二曲集》卷一四，頁 120。

而從事於游談。故受業者必先窮經，經術所以經世，方不為迂儒之學，故兼令讀書史。"[①] 他們的講論大抵首為砥礪道德，次為鍛煉才幹，均是以修養身心、有益世道為宗旨的。既然講學包含有如此豐富之內容，李顒云：

> 立人達人，全在講學；移風易俗，全在講學，撥亂返治，全在講學；旋乾轉坤，全在講學。為上為德，為下為民，莫不由此。此生人之命脈，宇宙之元氣，不可一日息焉者也[②]。

從"立人達人"、"移風易俗"、"撥亂返治"、"旋乾轉坤"等提法可以看到，以講學為途徑，明遺民干預現實的意圖是非常明確的。

二、尋求治亂之道：明史的修撰與政治制度反思

（一）修史：故國遺跡的保存

明亡以後，不少遺民將故國之思寄託於史書的修撰。全祖望稱"明野史凡千餘家"[③]，謝國楨《增訂晚明史籍考》著錄者亦近此數，其中出自遺民之手者約二百種。他們的工作主要集中在兩個方面，一是明代史，以清理故國遺跡為主要目的；一是南明

---

① 全祖望《梨洲先生神道碑文》，《鮚埼亭集》卷一一，《全祖望集彙校集注》，頁 219。

② 《匡時要務》，《二曲集》卷一二，頁 105。

③ 《與盧玉溪請借鈔續表忠記書》，《鮚埼亭集外編》卷四四，《全祖望集彙校集注》，頁 1705。

史和各種易代之際的人物傳記，如殉難烈士傳、遺民傳等，為明遺民所親身經歷的當代史。

謝國楨稱“有明一代，史學最盛”[①]，而在不少遺民眼中，明代二百餘年，“國史失誣，家史失諛，野史史臆”[②]，明史的編撰，實為其義不容辭之責任。有些遺民亦把明史的修撰作為隱居生活的主要寄託。張岱云：

> 陶菴（張岱自號陶菴）國破家亡，無所歸止，披髮入山，駴駴為野人。故舊見之，如毒藥猛獸，愕窒不敢與接。作自輓詩，每欲引決，因《石匱書》未成，尚視息人世[③]。

《石匱書》是張岱撰寫的有明一代紀傳體通史，“泚筆四十餘載”[④]，張岱自敍其著作過程云：“余家自太僕公以下，留心三世……余不入仕版，既鮮恩仇，不顧世情，復無忌諱，事必求真，語必務確，五易其稿，九正其訛，稍有未核，寧缺勿書。”[⑤] 可見，是書不僅有家世的史學和藏書作為基礎，而且著作態度極其嚴肅認真。書成二百二十一卷，分本紀、世表、年表、志、世家、列傳數類，約二百八十餘萬字，是一部非常完備的明史，王雨謙認為可“與《左》、《史》等鼎”[⑥]。

---

① 《增訂晚明史籍考・自序》，頁 4。

② 《石匱書自序》，《瑯嬛文集》卷一，《張岱詩文集》，上海：上海古籍出版社，1991，頁 99。

③ 《陶菴夢憶序》，《瑯嬛文集》卷一，《張岱詩文集》，頁 111。

④ 《與李硯翁》，《瑯嬛文集》卷三，《張岱詩文集》，頁 232。

⑤ 《石匱書自序》，《瑯嬛文集》卷之一《張岱詩文集》，頁 99。

⑥ 《瑯嬛文集序》，《張岱詩文集》附錄，頁 424。

談遷修撰《國榷》的經歷更為坎坷。他原名以訓，明亡後改名遷，以表修史之志。《國榷》是明朝的編年史，一百零四卷，卷首四卷，共一百零八卷，起於元天曆元年，止於南明弘光元年。

談遷有良史才，弘光時相國高弘圖欲薦入史館，不就。《國榷》"汰十五朝之實錄，正其是非"①，"集海鹽、武進、豐城、太倉、臨朐諸家之書凡百餘種"②，以"寧潔毋靡，寧塞毋猥，寧裁毋贅。若亥豕之訛，雌黃之口，尤其慎旃，不敢恣臆於百禩之下"③ 為原則，可謂廣采博收而又嚴於去取。

《國榷》史料的編輯，從明天啟元年（1621）就開始了，"私自筆錄，漸采漸廣，且六易稿，彙至百卷"④。令人扼腕的是，到了清順治四年（1647），"夜有盜入其室，盡發藏稿以去"⑤。談遷大慟之後，歎曰："吾手尚在，寧遂已乎？"⑥ 當時明朝已經覆亡，他的工作從訪求崇禎、弘光邸報重新開始。為了搜集史料，他"居恒借人書綴緝……走百里之外，徧考群籍"⑦。順治十年（1653），他攜書稿至北京，察閱故明文獻，訪問故明公侯，以資考證。朱之錫記其辛勤云："每登涉躡屩，訪遺跡，重趼累繭，時迷徑，取道於牧豎村傭，樂此不疲。旁睨者竊哂之，不顧也。及坐窮邨，日對一編，掌大薄蹏，手嘗不輟。或覆故紙背，

① 黃宗羲《談孺木墓表》，《黃宗羲全集》第 10 册，頁 269。
② 喻應益《國榷序》，臺北：鼎文書局，1978，頁 4。
③ 《國榷義例》，頁 7。
④ 《國榷義例》，頁 8。
⑤ 黃宗羲《談孺木墓表》，《黃宗羲全集》第 10 册，頁 269。
⑥ 同上。
⑦ 《國榷義例》，頁 8。

塗鴉縈蚓，至不可辨。或途聽壁窺，軼事緒聞，殘楮圮碣，就耳目所及無遺者，其勤至矣。"①

談遷在明亡後"北走昌平，哭思陵；西走陽城，欲哭太宰（張煌言）"，黃宗羲謂之"於君臣朋友之間，實有至性"②。《國榷》自署"江左遺民"，詩云："往業傾頹盡，艱難涕淚餘。殘編催白髮，猶事數行書。"③

在清初緊張的文化政策中，明史的修撰甚至會給明遺民帶來災禍。順治十八年湖州莊氏史案就是一例，因列名莊氏《明書》而罹禍的史家共計十八人。

《罪惟錄》的作者查繼佐是其中之一。查繼佐字伊璜，海寧人，明亡後曾募集義軍投奔魯王，授兵部職方主事，兵敗歸里著述講學。從甲申明亡，他就開始撰寫明代紀傳體通史《罪惟錄》，莊氏史案是其著書過程中的一次重大人生打擊。獄起，查繼佐因名列參校而繫獄二百餘日，並在天寒地凍之時被押解入京審問，時已年屆六十。出獄後④，竟冒死再續修史之事，嘗云："我老矣，不無有痛於中，特為此書，憂傷之思為之隔絕耳。"⑤

① 《北遊錄序》，北京：中華書局，1960，頁1。按，《北遊錄》是談遷北上訪求書籍、史跡的日記。

② 黃宗羲《談孺木墓表》，《黃宗羲全集》第10册，頁269。

③ 談遷《夢中作》，《北遊錄》"紀詠下"，頁206。

④ 關於其得免之故，全祖望《江浙兩大獄記》云為："當獄初起，先首告，謂廷鑨慕其名，列之參校中，得脫罪。"（《鮚埼亭集外編》卷二二，《全祖望集彙校集注》，頁1169。）翁廣平《書湖州莊氏史獄》卻說："查伊璜曾識拔吳六奇於未遇時，至是為兩廣提督，遂奏免其罪。"（《東山國語》附錄，《臺灣文獻叢刊》第163種，頁183。）所據或為王士禛《香祖筆記》查繼佐雪中請吳六奇飲酒事，未知二者孰是。

⑤ 沈方《查東山先生年譜》，《東山國語》附錄，頁173。

其書原名《明書》[①]，《罪惟錄》乃罹禍後所改，署名左尹（字非人）。《自序》云："非人，非其人也。乃亦欲以其言，附《春秋》，與《傳》為千古。"[②] 語雖隱晦，不難看出遭禍後的壓抑憤懣；託志《春秋》，更可見志意所在。

原書分紀、志、傳三門，共九十七卷[③]，書中凡南明諸王皆列《本紀》，並撰有鄭成功及臺灣諸傳。修撰歷時二十九年，書成已是康熙十一年壬子（1672），查繼佐已七十五歲。他敘述撰述之苦云："寒暑晦明、風雨霜雪、舟車寢食、疾痛患難、水溢火焦、泥塗鼠齧，零落破損、整飭補修，手草易數十次、耳采經數千人；口喙而不聞聲者幾何件，掌示而不任舌者幾何端？以較定、哀之微詞，倍極辛苦。"[④] 查生於海寧大姓之家，少時樂於繁華，極好聲伎；中間經歷亡國之悲，殺身之險；晚年而幾遭不測，倍極辛苦，卻始終堅韌不回，修史一事於其人生之重要性可想而知。

明清之際當代史的修撰在明遺民群體中更為繁榮。諸如張岱撰《石匱書後集》以補崇禎一朝及南明史事；李清仕崇禎、弘光兩朝，就其聞見而著《三垣筆記》；林時對《荷牐叢談》雖上溯明初，但主要篇幅都用來記錄崇禎朝和南明諸王，以及鄭氏海上事；錢䎘《甲申傳信錄》由甲申國亡記至南都左懋第使北殉節，

---

① 張元濟《罪惟錄跋》，《罪惟錄選輯》附錄，臺灣文獻叢刊第 136 種，頁 289。

② 《罪惟錄》自敘，《四部叢刊三編》，上海：上海商務印書館，1936，頁 4a。

③ 據張元濟《罪惟錄跋》，今《四部叢刊三編》影印吳興劉氏嘉業堂所藏手稿本祇存三十六卷。

④ 《罪惟錄》自敘，頁 4b—4a。

這是統而記之的。

記甲申前後事者，如文秉的《烈皇小識》、佚名[①]《明□宗□皇帝實錄》排比崇禎一朝史事；幾社領袖夏允彝的絕筆《倖存錄》以探求亡國原因為目的；錢邦芑的《甲申紀變錄》與《甲申忠佞紀》則記甲申事變經過，以及明臣在其中殉職、遯跡、受刑、受職的狀況。

專記弘光朝事者，如黃宗羲《弘光實錄鈔》、顧炎武《聖安本紀》、李清《南渡錄》、文秉《甲乙事案》、夏完淳《續倖存錄》、戴田有《弘光朝偽東宮偽后及黨禍紀略》、陳貞慧《過江七事》。

專記隆武朝事者，如佚名《思文大紀》、華廷獻《閩遊月記》及《閩事紀略》、瞿共美《粵遊見聞》、范康生《仿指南錄》。

記魯王事者，如查繼佐《魯春秋》、翁洲老民《海東逸史》、黃宗羲《海外慟哭記》。

記永曆朝事者，如佚名《行在陽秋》、客溪樵隱《求野錄》、鄧凱《也是錄》、華復蠡《兩廣紀略》、瞿共美《東明聞見錄》、王夫之《永曆實錄》。

通記弘光、隆武永曆事者，如錢秉鐙《所知錄》、顧炎武《明季三朝野史》、黃宗羲《行朝錄》、婁東梅村野史《鹿樵紀聞》。

以表彰義士為目的，為其立傳的，如查繼佐《東山國語》；高宇泰《雪交亭正氣錄》集南明死難諸烈小傳；黃宗羲《思舊

① 據行文判定為明遺民之作，下同此例。

錄》條記殉難者或明遺民，他們都是黃的舊友。

這些史事，不少明遺民都曾親歷，在清廷的官方文獻中，卻很難得到真實和詳盡的記錄，如果沒有遺民的保存，就可能會永遠淹没了。黃宗羲已有這種擔憂，他說自己之所以要急於修《弘光實錄鈔》，就是擔心搜集的弘光邸報等資料遺失，因時日遷移而對往事的記憶混淆，"後死之責，誰任之乎?"[①] 魏禧則藉着議論李清撰《三垣筆記》的機會把這個意思表達得更為透徹：

> 易姓之際，故國之事有史册所不及載，而其故老遺賢，能默識於心口，授來者世世相承，以及於久遠，故獻者所以補文之窮也。逮乎後世，新故之交，益復多事，上焉者有忌諱之嫌，下焉者有恩怨之報，雖易姓之初，典籍未亡，其文之闕，略不足徵者易非一端，則此日之賢，視上世尤重。而文與獻並責於一人之身，其克當此而無愧者，難矣[②]。

由遺民來修故朝之史，既可以利用其對舊事的熟悉彌補文字材料的不足，又能夠避免新舊朝之間因忌諱、恩怨而帶來的事實歪曲。事實上，清廷於順治二年開始着手官修明史，康熙十七、十八年開明史館，在修史的名義下有掌握歷史闡釋權之實。乾隆三十八年諭云："明季造野史甚多，其間毁譽任意，傳聞異詞，必有詆觸本朝之語，正當及此一番查辦，進行銷毁，杜遏邪言，以

① 《弘光實錄鈔自序》，《黃宗羲全集》第 2 册，頁 1。
② 《李映碧先生七十壽序》，《魏叔子文集》卷一一，《四庫禁燬書叢刊》集部第 4 册，頁 678。

正人心，而厚風俗。”與清廷的政治意圖相對的是，明遺民對明史及明清之際史書的撰寫，構成了他們文化救亡運動的一個部分，這就是對原有文化的自我闡釋與保存。

（二）尋求治亂之道

在修史的過程中，伴隨着明遺民們對亡國原因的反思，甚至有人有意識地以此為修史目的，如夏允彝。其《倖存錄自序》云：“國家之興衰、賢奸之進退、虜寇之始末、兵食之源流，懼後世傳者之失實也，就余所憶，質言之，平言之；或幸而存，後世得以考焉。”① 這些沉浸在歷史事件中的反思，常常會尖銳地指出明朝衰亡過程中關鍵性的人和事。

《倖存錄》以“盛衰大勢”為總論，分論關係存亡者三，曰遼事、門戶與流寇。其論遼事云：“督撫莫能勝任，將士莫能敵愾，是固然矣。政府中樞，尤皆庸庸，遼事所以益壞也。”這裏所說的每一項，夏允彝都有具體到人和事的記錄和議論。如關於“督撫莫能勝任”，他說：“自有遼事，所用人，鮮能有勝任者。當時所望成功，惟熊廷弼、袁崇煥、孫承宗為庶幾。”然而他又記錄了熊廷弼對朱本治、錢士晉的私下密語，云：“遼事豈可為，但當尋一散場耳。”夏允彝對此評論云：“此其言豈意在國家者乎?”又論袁崇煥曰：“少好談兵，見人輒拜為同盟，肝腸頗熱……寧遠一捷，實為有功，遂自矜為東夷已破膽，必肯獻地講和。”論孫承宗曰：“練而才，凡軍中利弊，每發言洞中，能令諸

① 《倖存錄自序》，《臺灣文獻叢刊》第 253 種，頁 1。

帥心服。且部曲器用亦精嫻，諸師咸服之，但謂其不能無欲。”① 這三人在明季聲望顯赫，夏允彝對他們在遼事上的才幹與功勳也很認可，但還要直書其缺失，無非是出於史家求真、持平的責任感，正如他自己所云："懼後世傳者之失實也"，"質言之，平言之"。

明末門戶之爭，被夏允彝作為導致亡國的重大原因，在書中花了最大篇幅用以清理史實，辨別是非。其結論云："若兩黨之最可恨者，專喜逢迎附會。若有進和平之說者，既疑其異己，必操戈隨之；雖有賢者，畏其鋒而不能自持。又有因友及友並親戚門牆之相連者，必多方猜防，務抑其進而後止。實有和平無競、公正無偏者，亦不之信者也。激而愈甚，後忿深前，身家兩敗，而國運隨之，謂皆高皇帝之罪人可也。" 這就把兩黨相爭所導致的是非混淆、黨人處理政務的公不壓私全都揭露出來了。夏允彝本為幾社領袖、清流名士，但為了真實地反映歷史的本來面貌，他有不考慮自身得失、甘冒天下之大不韙的勇氣，"余亦以同輩所愛重，欲推而入清流禍中。然余不以此稍懷偏忿，持平言其實，庶鬼神之可質也" ②。

在張岱《石匱書》、談遷《國榷》等史著中，我們可以看到明遺民在敍述歷史事實的同時，有鮮明的價值評判與反思亡國原因的傾向，這既是我國史學的一大傳統，也和其特殊的身份與心態相關。

---

① 均見《倖存錄·遼事雜誌》。
② 《倖存錄·門戶大略》，頁 18。

這些以史著為載體的思考都是從具體的人物、具體的事件衍生而出的。其長處在於可以把明朝之所以滅亡的原因落到實處，分析出是哪些人，通過哪些事件，給國家造成了什麼具體後果，他們應該分別承擔多大的責任。其思維主要是分析式的、具體化的，把紛繁複雜的歷史遺跡加以清理，是其主要的工作。

除此之外，明遺民還通過一些其他形式來思考明代亡國的原因。這些形式大體可以分為三類。一是單篇論文和日常書信、文劄等。這些意見形成於論者在日常生活中對亡國問題的普遍思考，有些是隨感而發；有些是針對某個具體問題而專發。它們常見於明遺民的文集之中，如顧炎武《郡縣》、《生員》、《錢糧》等論，魏禧《制科》、《變法》、《封建》諸策，錢澄之《鄉約》、《保甲》、《社學》、《官田》、《錢鈔》等議。這一類的思考主要來源於明遺民的歷史回顧與生活體驗，它不如史著具體、確實，但視野更加廣闊，又常常混雜在遺民對生活中的一些根本問題的思考中，因而概括性往往超過了史著。等到有心者有意識地梳理自己的這些思緒，就可能形成更有價值的專著。

二是以歷史的整體性反思為載體的史論著作，如王夫之《讀通鑒論》和《宋論》。據王之春《船山公年譜》，王夫之六十九歲時，《讀通鑒論》尚在撰寫中，《宋論》當在其後。二書均成於其晚年，是熔鑄了他一生思考的結論。這兩部史論是在國家淪亡的歷史大背景下修撰的，王夫之把對亡國原因的追溯放在了整個中國的歷史長流中，"推本得失之原，勉自竭以求合於聖治之本"，因為他認為"治道之極致，上稽《尚書》，折以孔子之言，而蔑以尚矣……以治唐、虞，以治三代，以治秦、漢而下，迄治於

今，無不可以此理推而行也”[1]。

他說自己的評論“不論大美大惡”，也就是不“取匹夫匹婦已有定論之褒貶，曼衍長言，以求快流俗之心目”，而是要“推其所以然之由，辨其所以不儘然之實，均於善而醇疵分，均於惡而輕重別，因其時，度其勢，察其心，窮其效”[2]。可知，他的撰著是有意深求治亂之道，探悉務精微，發論務透徹。

三是超越具體的歷史事實，專從各種制度的合理性與可行性角度討論的專著，如黄宗羲的《明夷待訪錄》與顧炎武《日知錄》。

顧炎武曾致書黄宗羲，專門致意於《明夷待訪錄》，云：“大着《待訪錄》，讀之再三，於是知天下之未嘗無人，百王之敝可以復起，而三代之盛可以徐還也。天下之事，有其識者未必遭其時，而當其時者或無其識。古之君子所以著書待後，有王者起，得而師之。然而《易》‘窮則變，變則通，通則久’。聖人復起，不易吾言，可預信於今日也。”[3] 從黄宗羲將此信全文保留在《交遊尺牘》中，又收入《思舊錄》，可以看出，顧炎武復“百王之敝”，還“三代之盛”之語，是深得其心的。黄宗羲在復國無望的情況下而作此書，討論的是“治”、“亂”的根源，也就是說，一方面追究亡國的原因——不僅是明一代之亡，雖然它是引起黄宗羲思考這個問題的主要動因；另一方面是要研究治術，黄宗羲說：“觀胡翰所謂十二運者，起周敬王甲子以至於今，皆在

① 《讀通鑒論》敘論四，《船山全書》第10册，頁1179－1180。
② 《讀通鑒論》敘論三，頁1176、1177。
③ 《與黄太沖書》，《亭林佚文輯補》，《顧亭林詩文集》，頁238。

一亂之運、嚮後二十年交入‘大壯’，始得一治，則三代之盛猶未絕望也。”① 懷着對“治世”不肯斷絕的希望，黃宗羲把自己不能親身實現的匡濟之志傾注到這部著作中去了。

全書一卷，分原君、原臣、原法、置相、學校、取士、建都、田制、方鎮、兵制、財計、胥吏、奄宦諸章。原君、原臣、原法為總論，黃宗羲對治亂的根本——君、人、法加以分辨，認為其所以不善的根源，全在“私”而不“公”，因此他把求天下之大公作為立論的基礎、全書的根柢。為了把這個原則付之實用，黃宗羲把重心落到了“法”上。君、臣、法三者，衹有對“法”的規定是最容易操作的；而且在三者的關係中，法還可以起到限制和協調的作用，因此，他確認法是治亂的關鍵：“有治法而後有治人。自非法之法桎梏天下人之手足，即有能治之人，終不勝其牽挽嫌疑之顧盼，有所設施，亦就其分之所得，安於苟簡，而不能有度外之功名。使先王之法而在，莫不有法外之意存乎其間。其人是也，則可以無不行之意；其人非也，亦不至深刻羅網，反害天下。故曰有治法而後有治人。”先王之法，又體現為具體的政治制度：“夫古今之變，至秦而一盡，至元而又一盡，經此二盡之後，古聖王之所惻隱愛人而經營者蕩然無具，苟非為之遠思深覽，一一通變，以復井田、封建、學校、卒乘之舊，雖小小更革，生民之戚戚終無已時也。”②

在這一點上，顧炎武和黃宗羲的看法一樣，這從上面引述的

① 《明夷待訪錄題辭》，《黃宗羲全集》第1册，頁1。
② 《明夷待訪錄·原法》，《黃宗羲全集》第1册，頁7。

顧炎武致黃宗羲的信中就可以反映出來。顧炎武在信中還說："炎武以管見為《日知錄》一書，竊自幸其中所論，同於先生者十之六七。"《日知錄》的撰寫，也是"意在撥亂滌汙，法古用夏，啟多聞於來學，待一治於後王"①，《日知錄》"上篇經術，中篇治道，下篇博聞，共三十餘卷。有王者起，將以見諸行事，以躋斯世於治古之隆"②。顧炎武撰《日知錄》的動機和他着眼於從制度的分析和改革來恢復"先王之治"的途徑，都和《明夷待訪錄》是一致的。

但兩書還是有很大差異。如從國家選拔人才這一點來看，《明夷待訪錄》有"取士"上下篇，黃宗羲云："所以程士者，止有科舉之一途，雖使古豪傑之士若屈原、司馬遷、相如、董仲舒、揚雄之徒，捨是亦無由而進取之，不謂嚴乎哉！一日苟得，上之列於侍從，下亦置之郡縣、即其黜落而為鄉貢者，終身不復取解，授之以官，用之又何其寬也！嚴於取，則豪傑之老死丘壑者多矣；寬於用，此在位者多不得其人也。"③ 這就是說，僅以科舉取士，未必能夠選拔到真正的才能之士，而國家政治任用非人的弊端正以此為根源。黃宗羲復曰"取士之弊，至今日制科而極矣"，"時文者帖書、墨義之流也"，"轉相模勒，日趨浮薄"④，又指出科舉八股文導致了士人不學的風氣。

基於這兩點，黃宗羲提出：一、改革考試內容："復墨義古

---

① 顧炎武《與楊雪臣》，《顧亭林詩文集》，頁 139。
② 顧炎武《與人書二十五》，《顧亭林詩文集》，頁 98。
③ 《明夷待訪錄・取士下》，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 16。
④ 《明夷待訪錄・取士上》，《黃宗羲全集》第 1 冊，頁 14、15。

法，使為經義者全寫《注疏》、《大全》、漢宋諸儒之說，一一條具於前，而後申之以己意，亦不必墨守一先生之言。由前則空疏者絀，由後則愚蔽者絀，亦變浮薄之一術也”；二、拓寬取士途徑：“吾故寬取士之法，有科舉，有薦舉，有太學，有任子，有郡邑佐，有辟召，有絕學，有上書。”對於每一種途徑，他又提出了具體的實施細則，“而用之之嚴附見焉”。

取士問題在顧炎武的《日知錄》中不僅見於卷九的“人材”、“保舉”，而且整個卷十六、十七都是關於科舉制度的討論，從考試名目“明經”、“進士”，到考試內容“經義論策”、“擬題”、“題切時事”、“史學”等，閱卷“糊名”，以及考試結果“生員額數”、“中式額數”、“通場下第”、“御試黜落”等，考生、考官之間的關係“座主門生”、“同年”、“先輩”……各個與之相關的方面，具體地考證、評論了其中的弊病。如同樣論述考試內容狹窄帶來的士人不學，黃宗羲祇有片言隻語，顧炎武卻論述得非常詳盡：“天下之人惟知此物可以取科名，享富貴，此之謂學問，此之謂士人，而他書一切不觀……舉天下而惟十八房之讀，讀之三年五年，而一幸登第，則無知之童子儼然與公卿相揖讓，而文武之道如弁髦。”“昔閔子馬以原伯魯之不說學，而卜周之衰，余少時見有一二好學者，欲通旁經而涉古書，則父師父相譙呵，以為必不得顓業於帖括，而將為坎坷不利之。豈非所謂大人患失而惑者與？若乃國之盛衰，時之治亂，則亦可知也已。”用這種辦法選取的人“十人之中，八九皆為白徒”，國家因此而衰：“人才日至於消耗，學術日至於荒陋，而五帝三王以來之天下，將不知其

所終矣。”[①] 除此之外，顧炎武還涉及了其他許多方面，如論“糊名”、“搜索”云：“今日考試之弊，在乎求才之道不足，而防奸之法有餘”，“上以盜賊待士，士亦以盜賊自處”；再如論“同年”：“私恩結而公義衰”；論“生員額數”：“天下以勞苦之人三，奉坐待衣食之人七，而今則遐陬下邑亦有生員百人，即未至擾官害民，而已為遊手之徒，足稱五蠹之一矣。”[②]

此外，《明夷待訪錄》中的改革意見均出為黃宗羲綜合思考後的創見，而《日知錄》做的第一步工作卻是考核該制度的歷史，顧炎武藏自己關於“治術”的看法於其優劣評判之中。就科舉考試內容來說，他不像黃宗羲那樣提出“復墨義古法”以及具體的“科舉之法”[③]，而是先引述了明《太祖實錄》洪武三年中記錄的規定以及明太祖的詔書，評論道：“伏讀此制，真所謂求實用之士者矣。”接着又敍述了洪武十七年對此的改變，然後說：“文辭增而事實廢，蓋與初求賢之法稍有不同。而行之二百餘年，非所以善述祖宗之意也。”[④]

從上面的敍述可以看出，《明夷待訪錄》和《日知錄》這兩部研究治亂之道的專著對亡國原因的反思在分析性和概括性上確實都高於其他的幾種著述方式。較之史著，它們有高屋建瓴的理論構架，因而議論往往更能切中要害，一針見血；較之一般的感想和見解，它們把問題放在了具體的制度中進行討論，因而更能避

① 《日知錄集釋》卷一六，頁 584、586、585。
② 《日知錄集釋》卷一七，頁 619、620、624、601。
③ 參見《明夷待訪錄·取士》下，《黃宗羲全集》第 1 册，頁 16—19。
④ 《日知錄集釋》卷一六，頁 586、587。

免空泛和謬誤；較之史論，它們體系井然，便於把握；而且，比起王夫之的但求“道”，不求“術”，它們對具體制度的探討代表了對這個問題的另一種思維方式。更何況，在實用的可操作性上，它們的積極意義也是顯而易見的，其在很大程度上不同於其他撰著的一點就是它們不僅思“亂”之由，更求“治”之法。它們把思考推進了一步，不但想着“過去”，更把眼光放遠到“將來”。

總的來看，明遺民為明代亡國所找的具體原因主要集中在以下幾個方面：一、宦寺之禍；二、大臣由於道德缺陷濫用職權；三、黨爭造成的政治混亂；四、君主失職；五、士人缺乏處理實際問題的才幹；六、體制中存在不少漏洞。

從這些原因中，可以看出他們審視國家治亂之道的兩個基本思路。一是以個人的道德修養作為國家政治治亂的根基。顧炎武說：“目擊世趨，方知治亂之關，必在人心風俗。”① 他們把對儒家道德準則的偏離看做引起一切弊端的根源，痛斥小人固然如此，批評君子也由此發端。黃宗羲批評君主有宋明理學公私之辨的影響，顧炎武批判科舉制度着眼於其導致了士人一味逐名求利。這種對以道德問題替代政治問題的取向，甚至會限制他們思考的路向。王夫之早年著有《黃書》，從古儀、宰制、慎選、任官等制度方面討論治亂之理，但他又特別說明，這不過是一時的權宜：“因時之極敝而補之，非其至者也。”② 因為政治措施必然隨着時代的具體情況而發生變化，對治亂不具有根本性，所以是

① 《與人書》九，《顧亭林詩文集》，頁 93。
② 《黃書後序》，《船山全書》第 12 册，頁 538、539。

不太值得討論的："至於設為規畫，措之科條，《尚書》不言，孔子不言，豈遺其實而弗求詳哉？以古之制，治古之天下，而未可概之今日者，君子不以立事；以今之宜，治今之天下，而非可必之後日者，君子不以垂法。故封建、井田、朝會、征伐、建官、頒祿之制，《尚書》不言，孔子不言。豈德不如舜、禹、孔子者，而敢以記誦所得者斷萬世之大經乎！"① 治亂的根本僅僅在於人心，"治之所資者，一心而已矣"②。

二是從政治管理的具體環節來考慮問題。這就要求士人具備實幹的能力，也使他們進入制度內部去進行考察、分析和判斷。在這個方面，我們看到明遺民作出了一些細緻深入的研究，對政治運作方式產生了新的設想。不過，由於對道德問題的過度重視，對於利益、公平等原則的重視不足，使這方面的思考仍然有一些局限。

小　結

本章討論明遺民群體的人生理想諸問題。首先，從人格類型上來說，明遺民群體追求的是昂揚奮進、積極干預世事的豪傑品格。這一方面來源於其強烈的主體意識。豪傑具備超越外在環境的信念，有堅毅的意志力，能夠成為個人完全的主宰。這種自信

① 《讀通鑒論》敘論四，頁 1180。
② 《讀通鑒論》卷末《釋資治通鑒論》，頁 1181。

能幫助他們從頹廢的情緒中以及日常生活可能帶來的流俗凡庸中振作。另一方面，它還來源於救亡的使命感。明遺民認為，國家正處於一個秩序崩潰的混亂時代，而豪傑正是那些能夠扭轉乾坤、結束苦難的救亡者。

其次，明遺民的自信是和他們能夠體認到"遺民"身份的獨特價值密切相關的。明遺民把其價值認定為以"存道"救世。實現這一點的具體途徑有二。一種途徑是以自身生存為載體，傳承儒家的文化傳統。其中又有兩個突出的問題。其一，異族統治帶來的民族壓迫使華夷之辨成為敏感問題；明遺民的態度是在區別華夷中辨明並保持本民族獨特的文化傳統。這是一種精神性的退守，希望通過個體的堅持，抵禦異族的文化改造，保存住文化傳統的內在精神——諸如倫理秩序、道德原則、價值標準。其二，堅持君臣之義是儒家價值觀在這個特殊時代的集中體現。明遺民的君臣觀呈現着多重層面交織的複雜狀態。他們從政治反思的角度對明代君主有不少批評，但君主作為故國的象徵，卻是其愛國情感投射的對象；此外，在君主統治時代，君臣之義作為道德理想的一種體現形式，也是明遺民自覺的人格追求。明遺民拒絕仕清，是基於對君臣之義和華夷之別的信念，是力圖保持本民族對世界圖景的獨特理解，保持自身獨立的價值信念，從而在外部威脅下維持文化獨立。

第二種途徑是通過傳道與尋求治亂之道對當世加以現實干涉。其一是以地方風俗的教化和講學活動來尋求"道"對現實世界的改善和後世的傳承。其二是以著書立說等方式反思亡國根源，尋找民族重新振興之道。

第四章
明遺民群體的現實困境

明遺民拒絕承認已經建立起來的新朝秩序，試圖把自己關閉於其外；可事實上他們又不得不生存於其中，並且還有干預現實的強烈願望，這就造成了他們心態和行為的複雜性。

第一節　弘光朝“從逆案”的影響與復明運動中明遺民的失落

救亡是明遺民面對的時代主題，他們的人生理想圍繞着這一主題展開。然而，看起來最直接的辦法——復明運動，即從政治上恢復漢民族的獨立，卻並沒有能夠成為救亡的主要途徑。

此中原因比較複雜，可以從明北京政權傾覆後建立的第一個南明朝廷——弘光朝的政局着手分析。是時清人剛剛進入中原，統治尚未穩固；李自成政權餘部的軍事實力仍在，是威脅着清廷

的危險因素；除去新近歸降的漢族軍隊，八旗總兵力不過十萬[①]。而弘光朝初建之時，江淮兵額已逾二十萬[②]，並且長江以南的廣大地區都在故明官將的管轄之下。如果南明君臣能上下一心，重振旗鼓的希望是很大的；即使不能恢復中原，至少也可如東晉、南宋一般留住半壁江山，維持一個偏安的局面。但是，弘光朝內始終沒有形成一個可以有效運行的政治、軍事核心，以承擔續絕存亡之任。與弘光一朝相始終的"從逆案"，正是其政治混亂的一個集中反映。

一、處置北來官員的不同主張

"從逆案"是弘光朝廷對李自成政權時期滯留北方的明朝官員進行清算的政治事件。它的發生變化過程牽涉了複雜的政治因素。最初，在弘光朝內佔主導地位的是從寬處置的主張。甲申年五月十一日，吏部尚書張慎言上"中興八議"，以"寬宥"為要，認為應當對"陷賊"者予以理解與包容。其言曰：

> 國家三百年養士之報，致有今日。諸屈膝靦顏之臣，家屬在南者，量行舊籍，仍俟其歸正；不宜以風聞謠諑，即行苛議。無論清濁混而真贋淆，既無可還之轍，復恐增從逆之

① 雍正"上諭"說："至世祖章皇帝入京師時，兵亦不過十萬。夫以十萬之眾，而服十五省之天下，豈人力所能強哉！……其時統領士卒者，即明之將弁；披堅執銳者，即明之甲兵也。"（《大義覺迷錄》卷一，頁21—22。）

② 《弘光實錄鈔》卷四："定兵額：京營□萬，神武營五千，四鎮每鎮三萬。安慶陸兵一萬、水兵五千。應撫三千，總兵五□。淮撫一萬五千。鳳督一萬。京口一萬八千。蕪采水營一萬。"（《黃宗羲全集》第2册，頁85。）

想。至若自北來歸，尤從寬分別酌議。或原係廢籍，或曾經推擬，或原無官守，或有地方之責無兵馬之權，倘才堪一割、情可矜原，宜酌定一用之法，不當概以死責[①]。

他的意見得到了弘光帝的支持[②]，在五月十五日發佈的二十五款國政之中，宣佈對北來官員網開一面：

陷賊各官，本當戮竄；恐絕其自新，暫開一面：有能返邪歸正者，寬其前罪；有能殺賊自效者，准以軍功論[③]。

然而，朝野上下，也有不少人要求嚴懲。五月十二日，御史陳良弼彈劾"從賊詹事"項煜[④]，而在項煜的家鄉蘇州，早有鄉紳王心一、袁良弼等傳佈討項檄文[⑤]。鄉邑間聲討降順官員的檄文一時紛紛[⑥]。六月，左都御史劉宗周上疏論"討賊"之法，有"核舊官以立臣紀"一條，其言曰：

---

① 李清《南渡錄》卷一，《南明史料八種》，南京：江蘇古籍出版社，1999，頁133。《南疆繹史》卷十張慎言傳所記略異："諸臣陷賊，事非得已；家屬在南，企望歸正。不宜以風聞苛議，堅其從賊之想。至若自拔來歸，尤宜矜嘉，隨才錄用；不當以死責。"（《臺灣文獻叢刊》第132種，臺北：大通書局，1987，頁135。）

② 《南渡錄》記錄，對於張慎言"十議"，弘光帝"俱嘉納之"。（頁133。）

③ 計六奇《明季南略》卷一，頁13。

④ 《弘光實錄鈔》卷一，《黃宗羲全集》第2册，頁5。

⑤ 見《爝火錄》卷三，《臺灣文獻叢刊》第178種，頁206－210。

⑥ 如馮夢龍輯《中興實錄》收錄張國楨等撰《江南士民公禁檄》、袁良弼撰《吳郡公討降賊僞官》、郎星偉撰《討降賊諸臣檄》、顧之俊撰《上郡邑先達討逆書》、《嘉興府紳衿公討逆臣檄》；此外，《南渡錄》錄金壇士紳討吳履中、周鍾檄。《南疆繹史》卷一四云："北京之變，縉紳授僞職者，鄉邑間各出檄文以討。"（頁193。）

> 燕京既破，有受偽官而逃者，有在封守而逃者、有在使命而逃者，於法皆在不赦；急宜分別定罪。至於偽命南下，徘徊於順逆之間者，實繁有徒；尤當顯示誅絕[①]。

同時，丁憂鄉居的吏部主事夏允彝著《降賊大議》，主張論從逆之罪，應較"唐肅宗安祿山之亂六等定罪"尤加一等，較天啟朝"危宗社、殺害妃嬪、屠戮忠良"的魏黨"逆案"，亦當加一等[②]。

主張從嚴處置者，一方面是出於亡國初期的義憤激蕩，另一方面是着眼於"臣紀"，即君臣倫理的整肅。在各種討降檄文中，可以看到不少淋漓痛快之言，如《吳郡公討降賊偽官》：

> 逆賊馮陵，肆犯畿闕；鐘簴失守，廟社震驚：致先帝飲恨鼎湖，母后痛心椒殿。凡為臣子，莫不切齒裂眥，欲剸刃賊腹，斬滅之無遺種；何有蒙面喪心、反顏負國、身受偽命、逆狀顯然，如詹事項煜、通政宋學顯、大理錢位坤、禮部湯有慶者。彼其險猾成性，正士素疾之若讎；狙獪下材，鄉黨原恥與為類[③]。

---

① 《明季南略》卷一，頁 46。

② 《南渡錄》卷一，頁 156－157。不過，夏允彝《倖存錄》云："大抵守節固是臣誼，然君子不責人以死。從逆者六等定罪，最為不爽。……雖汙寇命，寇虜之際乘間南逃者，其罪猶可逭。寇未敗而先歸者，情則最輕。"（《倖存錄·南都雜誌》，《臺灣文獻叢刊》第 235 種，頁 63。）大抵主張從寬處治"南逃"者，與《南渡錄》所記矛盾，故錄於此。

③ 馮夢龍《中興實錄》，《南明史料八種》，南京：江蘇古籍出版社，1999，頁 598。

這些道德譴責中，裹挾着強烈的情感宣洩。崇禎皇帝的主動殉國對廣大士民來說是很大的刺激，人們為其義烈所激動，相信他盡到了君主最後的責任；而亡國的罪責，則被歸於其身邊的大臣①。同時，君主的行為似乎為臣子們立下了道德尺規，那些身處淪陷區卻並未殉難者，很容易被視為貪生怕死。這被認為是與臣子職責相衝突的道德缺陷——按照"主辱臣死"的標準，劉宗周說："當此國破君亡之際，普天臣子，皆當致死。"② 此外，要求嚴懲降臣的御史們相信，道德純粹是為臣者的首要素質，也是國家能否重振的關鍵因素。陳良弼在彈劾項煜的奏疏說："旋乾轉坤，惟氣節峻烈者為之。"③ 劉宗周也認為，"討賊"是弘光一朝的首要任務，而要出師討賊，則應"自中外諸臣之不職者始"④。

---

① 據王世德《崇禎遺錄》，崇禎皇帝留下遺詔云："朕自登極一十七年，逆賊直逼京師。朕雖德薄匪躬，上干天咎，然皆諸臣喪心誤我，非朕之罪。每撫心自揣，朕非亡國之君，諸臣皆亡國之臣也。朕死無面目見二祖、列宗於地下。今朕去衣冠，以髮覆面，任賊分裂朕屍，以報天下蒼生重徵濫斂之苦。若賊中有忠義豪傑之士，代朕將文官盡戮，武將全誅，甚勿傷朕百姓一人也！"（《野史無文》卷三，改名作《烈皇帝遺事說》，《臺灣文獻叢刊》第 209 種，頁 36。）

《國難覩記》則記曰："帝蓬首跣足，身穿白衣，左衿上書'大明皇帝'四字，右衿上有血書數語云'祇因失守封疆，無顏冠履正寢。朕之驟失天下，皆因貪官汙吏平時隳壞，宜盡行誅戮'等語。"（《崇禎記聞錄》附錄，《臺灣文獻叢刊》第 272 種，頁 45。）

錢邦芑《甲申紀變錄》云："傳聞宮中御案有遺詔云：'朕即位十七年，五經□□，日切憂懼；不意任用匪人，致有今日。'"（《臺灣文獻叢刊》第 249 種《遇變紀略》附錄，頁 14。）

案，關於崇禎遺詔，各種記載雖多有異文，但都提到"大臣誤國"的說法。作為遺詔，其可信度尚待驗證，不過，它們至少反映出這種看法在清初已深入人心。

② 《明季南略》卷一，頁 46。

③ 《爝火錄》卷三，頁 190。

④ 《明季南略》卷一，頁 47。

亡國之初人們的激烈情緒不難理解，但是，在激烈的情緒狀態下，很難清楚地分辨事實和理智地判斷是非。即以項煜的情況而論，他的“從賊”罪名很難確證。陳良弼的彈劾僅云：“今先帝何在？煜逃生未已，忽混入班次。”[①] 而王心一所撰檄文之言就更是猜測：“賊陷京城，閉門大索，自殉節諸君子而外，凡係職官，非被拷掠，即汙偽命，無一人得脫者。煜獨何術，逍遙歸里。且自燕涉淮間關三千里，奚無譏訶秦長腳者耶？其為賊間諜，不問可知。”[②] 僅僅憑這種推斷，是不能定罪的。也有一些史籍指明了情實，如錢𦙍《甲申傳信錄》曰：“門生黎志升力薦可為宰相，煜即倡言於眾曰：‘大丈夫名節既不全，當立蓋世功名，如管仲、魏徵！’及授太常，氣沮。奉偽名祀奉泰山，馳驛潛遁。”[③] 其他如查繼佐《罪惟錄》、李天根《爝火錄》、計六奇《明季北略》的記載，大概皆沿襲此說[④]。但是，接受偽官的說法當時就受到質疑，吳偉業《綏寇紀略》云：“賊於三月十九日破京師，水心（項煜字水心）於四月十八日巳刻陪都嗣君即位，身與拜舞之列。為陳御史所糾，其月日可考。當時欲以汙偽署殺之，以三千餘里之遠，不一月重繭而至，更有何地何日可以從賊？”[⑤] 這個質疑的確相當有力，以至於力贊《甲申傳信錄》“頗

① 《南渡錄》卷一，頁 140。
② 《爝火錄》卷三，頁 206。
③ 《甲申傳信錄》卷五，《臺灣文獻叢刊》第 264 種，頁 81。
④ 惟《罪惟錄》記其所授官為“光祿丞”，《明季北略》記其先授“大理寺丞”，後改為“太常寺丞”。
⑤ 《小腆紀年》卷四引錄，《臺灣文獻叢刊》第 134 種，頁 148。

不失實"[1]，徐鼒也不得不承認"其說亦允"[2]。

在甲乙年間的社會動盪中，關於北京的消息多數來自風傳，其間真偽混雜，實難分辨。而那些投合人們情感期待的消息，總是更容易得到相信。如果從情理上來分析項煜"從逆案"，除了吳偉業所說的時間問題之外，尚有兩處比較明顯的漏洞。其一，從陳良弼的彈劾奏疏來看，如果項的降順情節能夠指實，作為專論此事的彈章，應該予以說明。他未提及此事，很可能是沒有確鑿的事實依據；而按照一些時人的觀念，"自北逃南"，身陷而不死，本身就是一個罪過，亦可以成為陳良弼彈劾的理由。其二，項煜在明代不過為"少詹事"，四品詞臣而已，在陷北諸臣中算不上顯赫，忽然以管仲、魏徵自詡，令人難以信服。而且，他如果有意在大順政權仕途再進，又何必在其敗相未露之時就倉促南還？

激憤的情緒很可能成為利用的對象，江南發生了不少猾悍之徒趁火打劫的事件。《南渡錄》記載："北都之變，重以高傑兵鎮揚州，江北士民奔避，無賴乘機搶掠；或假忠義名，荼毒從逆諸姓——蘇、松、常、鎮為最。"[3]蘇州項煜等四家遭"蕩洗無遺"，常熟給事中時敏家被焚，"三代四棺俱毀"[4]。項煜最後的遭際，是被蘇州民眾"擁之西門外之太平橋，繩繫擲激湍中"[5]。以道義為名而行劫掠殺戮之實，民眾的道德激情缺乏理性控制，

---

① 徐鼒《小腆紀傳》卷五八，《臺灣文獻叢刊》第138種，頁818。
② 徐鼒《小腆紀年》卷四，頁148。
③ 《南渡錄》卷一，頁131。
④ 《南疆繹史》卷一四，頁194。
⑤ 《小腆紀傳》卷一九，頁262。

很容易被人操縱，而如同開閘洪水一般極具破壞力。

這種激情也顯出以道德自是者缺乏對複雜局勢的理解。不體諒身陷危難者的實際處境，也不辨別他們實際有哪些行為，要應付什麽危機，真正的心曲又如何；以“不死”責人，一味要求道德的純度，既缺乏人情的體貼，從事理上說亦十分狹隘。史可法針對朝內的這一風氣上疏說，如果要以“不死”為北來者定罪，那麽同朝為臣，江南所有官員也同樣應當罪責難逃——“倘在北始應從死；豈在南獨匪人臣!”① 而事不關己，則苛責強求，是以道德責人者常犯的毛病。弘光朝的御史宗敦一要求對“從逆”者“籍其身家，捕其苗裔。使薄海內外，曉然知殺身成仁者，不但垂芳百世，而且隆及子孫；忘君事賊者，不但身名不保，而且巢卵俱盡”②。這番話不可謂義不正而詞不嚴，但到了南都淪陷，政權再度翻覆之時，他自己居然側身清廷，再為御史③，似乎全然忘記了當時聲討背叛者的慷慨激昂。

另一方面，劉宗周之所以倡言“臣紀”，和他以理學家從政的身份有很大關係。作為晚明最重要的理學家，劉宗周是士林的道德楷模，極負聲望。黃宗羲《子劉子行狀》記載說：“甲戌、乙亥之間，先生偶服紫花衣，士大夫從而效之，其價為之頓高。”“金壇周仲馭謁先生，先生留之飯。仲馭語人，以匕箸長短若何，杯盤大小若何，為一生未有之榮。”④ 南都陷落以後，劉宗周絕

---

① 《南渡錄》卷三，引史可法疏，頁 274。
② 李清《南渡錄》卷一，引宗敦一疏，頁 156。
③ 《清史稿》卷二一四，后妃列傳列“御史宗敦一”名。（頁 8905。）
④ 黃宗羲《子劉子行狀》卷下，《黃宗羲全集》第 1 册，頁 258—259。

食殉國，終不負其高尚之名。從個人道德上說，他的確做到了毫無瑕疵，但其問題在於：他把道德修養當做了解決政治問題的唯一思路。

在天啟、崇禎兩朝，劉宗周就以清正著名，但被崇禎帝批評為"大臣論事宜體國度時，不當效小臣歸過朝廷為名高"[①]，遭到貶黜；十四年，劉宗周重新被起用，上疏言治，"一曰明聖學以端治本，二曰躬聖學以建治要，三曰重聖學以需治化"[②]，所言仍句句不離道德。道德修養雖然可以作為個人的精神支柱以應對困境，但遇到需要眾人參與、連環運作的政治問題，單有道德卻還遠遠不夠。劉宗周自身品節固然無瑕，卻並沒有為挽回明朝的頹敗之勢做出任何有實效的貢獻。

弘光朝建立於風雨飄搖之中，最緊要的問題是穩定政局。祇有各方同心，纔能形成一個能夠有效運作的真正有力的政權。張慎言等主張從寬處置者，大概就是想營造一個寬鬆的政治環境，為新建立的政權儘量爭取一切可能的力量——而在這個時候進行清算，既加深了北來者的疑懼，又因為真相的難以掌握，為勢力紛爭留出了空間。此時提出道德整肅，既迂闊不合時宜，對實際的政局也有弊而無利。

二、黨爭的介入

黨爭作為晚明政治的痼疾，並沒有隨着北京政權的覆亡而消

① 《明史》卷二五五，頁 6580。
② 同上，頁 6582。

失。弘光朝廷建立所依靠的各種力量——淮撫馬士英、江北四鎮、東林黨人之間的關係，本來就錯綜複雜，充滿矛盾。“從逆案”的清算，恰好十分便於打擊異己，因而它也就成為弘光朝黨爭的一個焦點。

矛盾集中在馬士英、阮大鋮一派與東林黨人之間。弘光朝建立時，史可法掌兵部與禮部，張慎言掌吏部，高弘圖掌戶部，劉宗周為都察院左都御史，要害部門多為東林黨人佔據，內閣亦為其掌握。但是，在擁立問題上，馬士英背靠四鎮，成了福王繼統的第一功臣，而史可法等人本來卻打算擁立潞王。馬士英藉助這個優勢，很快爭取到入閣主持政務，而史可法卻被排擠至揚州督軍。在政治鬥爭中，雙方的是非對錯很難一概而論，他們都企圖抑制對方，由己方來實際掌握朝局。東林黨中固然較多品節清正者，然而他們排斥異己太過，亦是造成政局紛爭的重要原因①。

甲申（1644）年六月初九，阮大鋮陛見，上“孤忠被陷之由疏”，為自己辯解的同時開始以“從逆”攻擊東林黨人：“當時倡造逆案之侯恂，今公然從賊為工部侍郎矣；主造逆臣之輔臣韓爌，今公然開門迎賊，賊以安車迎入長安矣；而案注中所云報復鋮有疏者，即今受偽戶部司務之魏學濂也。”② 初十日，馬士英

① 馬士英並非一意要與東林為敵，他曾說過：“我非叛東林者，東林拒我耳。”（李清《南渡錄》卷一，頁 173。）夏允彝曰：“馬本有意為君子，實廷臣激之走險。”（《倖存錄·南都雜誌》，頁 64。）清人李天根亦論云：“馬士英無大奸大惡之才，不過一庸人耳。若生麻中，自然不扶而直。無奈東林諸人疾之已甚，為叢驅爵；入阮大鋮、楊維垣、張孫振之黨，集群小之惡皆歸之。”（《爝火錄·略論》，《臺灣文獻叢刊》第 177 種，頁 23。）馬士英感到在朝中孤立，於是援引阮大鋮等人，形成了與東林黨對峙的局面。

② 文秉《甲乙事案》卷上，錄阮大鋮疏《南明史料八種》，南京：江蘇古籍出版社，1999，頁 444。

便藉輿論之勢，正式上書要求懲治"從逆"，其言鋒顯有所指：

> 闖賊入都之日，死忠者寥寥。降賊者強半侍從之班、清華之選；素號正人君子之流，皆稽首賊廷。如科臣光時亨、龔鼎孳等以及陳名夏、項煜等，不可枚舉。更有大逆之尤，如庶吉士周鍾勸賊早定江南，衣冠之梟獍，宜加赤族[①]。

馬士英作為首輔既然采取這種態度，弘光朝廷對北返者的政策開始由寬轉嚴。疏上，弘光帝下令"嚴核從逆諸臣"[②]。七月，命從逆諸臣以六等定罪[③]；八月，刑部賀世壽擬上從賊六等條例，因量刑過輕而被"明旨所駁"[④]；緊接着，光時亨、項煜、周鍾、周鑣、陳必謙等被嚴逮[⑤]；命三法司會同府部、九卿、科道限三日奏議[⑥]；九月，三法司奏定從逆六等條例[⑦]，對從逆者的清算進入了高潮。

與劉宗周等人不同的是，馬、阮主張嚴厲處理"從逆案"，並非完全出於道德原因。他們在政治上翻覆不定，投機騎牆[⑧]，

---

① 李清《南渡錄》卷一，頁 165。
② 同上，頁 165。
③ 《南渡錄》卷二，頁 192。
④ 同上，頁 212。
⑤ 同上，頁 218、224。
⑥ 同上，頁 225。
⑦ 《南疆繹史》卷一，頁 13。
⑧ 比如在擁立問題上，馬士英先準備與史可法等聯合推戴潞王，發現武將高節、劉良佐等人擁立福王已成定局，立即轉向，成為定策元勳。（參見顧誠《南明史》第 2 章，頁 51。）而阮大鋮之所以被列入"逆案"（崇禎皇帝針對天啟朝魏忠賢一黨所定之案），也是因為他在魏黨與東林之間猶疑不決。（參見顧誠《南明史》第 2 章，頁 69。）

和劉宗周的堅守道德原則實有區別。他們對"從逆"者的嚴厲，主要是為了藉此打擊政敵。雙方通過此案有不少交鋒，下略舉幾例。

甲申五月，劉孔昭參劾主張從寬處理"陷賊"的吏部尚書張慎言，影射其心懷異志："賊騎臨城，主亡國破，殉節僅數人；其餘從逆，盡為美官。今潛逃南中者，大率皆受偽命，為賊作內應。"[①] 八月，在對"從逆案"清算的第一個高峰，馬士英指使宗室朱統𨨗彈劾反對重新啟用阮大鋮的大學士姜曰廣，言"從賊輩皆曰廣私人"[②]。姜曰廣被迫致仕。

關於"從逆者"的確定，八月間周宗周提出糾察的名單中，列入時任弘光朝御史的黃耳鼎，但"耳鼎為馬士英私人，方藉以搏擊"[③]。於是黃宗周以"妄議從逆"被參奏，弘光帝下旨云："宗周持論孟浪，着察明。"[④] 《南渡錄》的作者李清指出這是"攻門戶"的結果："時從逆一案，已經屢訊，止欲攻門戶中從逆者；雖里居之方允昌、縶獄之梁兆陽，眾矢交攢，亦不甚深求。至是，又合攻觀光等。而於原任庶吉士張家玉，則曰'薦劉宗周、黃道周於逆闖，令其收人望以集群黨'，蓋以此阻宗周、道周也。於史可程，則曰'係閣臣弟，友於素篤；公然從賊，宜下於理'，蓋以此逐可法也。"[⑤]

具體為"從逆"諸人定罪的刑部尚書解學龍成為鬥爭犧牲

---

① 《南渡錄》卷一，頁 145。
② 《南渡錄》卷二，頁 208。
③ 《弘光實錄鈔》卷二，《黃宗羲全集》第 2 册，頁 31。
④ 《明季南略》卷二，頁 97。
⑤ 《南渡錄》卷三，頁 267。

品。甲申十二月，解學龍上呈定罪疏，以量刑過輕而不稱馬士英意，被矯旨駁回[①]。乙酉（1645）正月，宗室朱國弼以“庇逆”糾彈解學龍，言其庇祐周鍾、項煜、侯恂等東林士人。河南道御史張孫振亦言：“昔黃道周於杖母逆子，誦其文章義氣；今學龍愛無君亂臣，惜其遭逢不偶，何聲氣連而議論合也！”[②] 解學龍因被解職。

從逆案因黨爭而擴大化，導致了一些無辜者的屈死。如周鑣，他被牽連入此案，理由相當荒唐。所謂“從逆”的，乃其堂兄周鍾，他不過是因為親緣關係而“連坐”。馬士英在奏疏中說：“庶吉士周鍾勸賊早定江南，衣冠之梟獍；宜加赤族。而其胞兄周銓尚廁衣冠之列，其親堂弟周鑣，儼然寅清之署，均當從坐，以清逆黨。”[③] 九月，朱統鑽以“姜曰廣私黨”和“権關貪肆”罪鑣[④]。十月，周鑣叔父周維持、堂弟周銓上疏，言鑣“於皇上登極時，首倡異謀，另圖推戴”[⑤]。乙酉三月，御史王懩給周鑣

---

① 《南疆繹史》卷十，解學龍傳云：“疏上，士英以輕不稱意；矯旨云：‘周鍾等不當緩決，陳名夏等未蔽厥辜，侯恂、宋學顯、吳思剛、方以智、潘同春等擬罪未合。新榜進士盡汙偽命，不當復玷班聯。其再議！’而方拱乾以結納馬、阮，特免罪。”（頁 141。）《南渡錄》卷四記云：“光時亨等應否仍須緩決，陳名夏等贖絞果否蔽辜，侯恂封疆罪案未結、又從偽命，何止一戍？宋學顯以侍從之臣授偽通政，吳剛思受偽令而揚揚得意，方以智係定王講官，今定王安在？何止一徒？且潘同春等既受偽官，豈可但擬一杖！至癸未庶吉士何瑞徵引見逆賊，人人汙偽，豈可復玷館閣？方拱乾原未從逆，着與雷耀龍、吳履中等另本擬！”皆明旨所及也。（頁 319。）

② 《南渡錄》卷五，頁 336－338。

③ 《南渡錄》卷一，頁 165。

④ 《南疆繹史》卷一五，頁 206。

⑤ 《南渡錄》卷三，頁 266。

安了一個更奇特的罪名——“妖所繇興”①。黄道周《興元紀略》還記載：“諸當路噂踏，謂周鑣、雷演祚黨遍諸處，誅諸黨魁，則蕃徒無敢動者。”②緊接着，左良玉舉兵武昌，以“清君側”為名，傳檄聲討馬士英，所列罪狀中有構陷周鑣、雷縯祚一款。四月，馬、阮以“招兵”為名，勒令二人自盡於獄中③。

以上“連坐”、“私黨”、“貪肆”、“興妖”、“招兵”種種罪名，明顯帶有意羅致的痕跡。而且，揆之情理，這些罪名也都不致死罪。記載弘光朝政事的絕大多數史籍，都以周鑣與阮大鋮的私人恩怨為其被害的真實原因④。《鹿樵紀聞》云：“初，大鋮避寇白門，妙選聲妓。東林復社諸名士，時多聚於雨花、桃葉間，而鑣實為之主；語及大鋮，輒戟手痛罵。大鋮聞之，嚼齶搥牀，思一旦得志，起大獄殺之。至是，先以蜚語逮鑣並及縯祚，繫獄嚴訊；校尉四出，諸人踉蹌奔避，善類為空。”⑤夏允彝所著《倖存錄》則從事理上對此作出了分析：“於元惡大憝之中，獨執二人（謂周鍾、光時亨）而誅之，此其東林也、復社也。則二人不為刀環寬怪乎？且二人之死，亦非當事之意，但藉二人以殺

---

① 《南渡錄》卷六載王懩疏言：“皇上斬百大悲，不如斬周鑣、雷演祚。何也？二人者，妖所繇興也。夫真主既出，海內帖然；乃今日號稱某皇子、明日號稱某皇后，甚且有狂妄豎子，希踵王郎故智，實繇二凶譏訕新政、造冒宮闈，故訛言繁興。若不立斬二人，恐魚腹藏書、狐號叢野，乘間竊發！”（頁 372。）

② 《黃漳浦文選》卷六，《興元紀略》，《臺灣文獻叢刊》第 137 種，頁 347

③ 《南渡錄》卷六，頁 398—399。

④ 如《南渡錄》、《鹿樵紀聞》、《風倒梧桐記》、《石匱書後集》、《罪惟錄》、《弘光實錄鈔》、《南疆繹史》、《南天痕》、《南明野史》、《明季三朝野史》、《明季遺聞》、《明季南略》、《續明史紀事本末》、《小腆紀年》、《爝火錄》。

⑤ 《鹿樵紀聞》卷上，《臺灣文獻叢刊》第 127 種，頁 5。

雷、周耳。"[①]《倖存錄》在南明史籍中為持論平允者，其於黨爭是非，多檢討東林，並非一概歸過馬、阮，以至於黃宗羲憤而謂之"不倖存錄"[②]。夏允彝身任弘光朝吏部主事，以他對朝政的瞭解，此論當非虛語。許多史籍還記載了一項傳聞，謂阮大鋮是有意識地藉着"從逆"一案報復曾經把他作為"逆黨（魏黨）"來排斥的東林復社士人，《南渡錄》載阮大鋮語人云："彼攻'逆案'，吾作'順案'相對耳。"[③]

由於黨爭的介入，"從逆案"在弘光朝成為黨派之間互相攻訐的一項武器。動亂時代，傳聞紛紜，從逆案牽涉的具體事實幾乎無法確知，它最終發展成為一片無法理清的吵吵嚷嚷。情況的嚴重，使得督師揚州的史可法也不得不向南京上書，將馬士英、江北鎮將高傑、劉澤清和他自己等不同黨派的代表並列為"罪臣"，實有希望各方停止爭吵，以免黨派之爭繼續加劇之意[④]。

三、"從逆案"對明遺民從政熱情的挫傷

弘光朝對"從逆案"的處置嚴重挫傷了一些遺民繼續從事政治活動的熱情。

首當其衝的，自然是那些列名"從逆"之人。方以智為其中

---

① 《倖存錄·南都雜誌》，《臺灣文獻叢刊》第 235 種，頁 63。

② 《汰存錄題辭》，《黃宗羲全集》第 1 册，頁 330。

③ 《南渡錄》卷一，頁 165。雖然這個說法受到了現代研究者的質疑（參見顧誠《南明史》第 2 章，頁 73），但即使阮大鋮未有此語，其流傳之廣也足以說明阮在"從逆案"中的表現給人們造成的心理震盪。

④ 《南渡錄》卷三，引史可法疏云："天下曉然知君臣大義，不但在北者宜死，即在南者亦宜死；而聖明有過，不但在南者姑寬，即在北者亦姑寬：必有全身忍垢之人，為雪恥除凶之計。寬以死而報以死，或亦情理所必至也。"（頁 274。）

之一。甲申年七月，禮部尚書顧錫疇疏糾從逆諸臣，方以智列名其中[①]。八月二十七日，御史王孫蕃又彈劾其"自虧臣節，復撰偽書以亂是非"，弘光帝遂下逮捕令[②]。十二月，刑部尚書擬定"從逆諸臣罪案"，列方以智於五等"應徒擬贖"之中，被明旨駁回曰："方以智係定王講官，今定王何在？何止一徒？"[③]

方以智文集中留下了不少關於此事的自辯。在《寄李舒章書》中，他敘述當時情景曰：

> 自四月十二夜得聞晻垝垣，昒旦始出崇文門，倉卒冒死，遂不及通問，踵決匄食，毒蓋何言？五月朔抵清浦。……至留都，五月十日也。
>
> 城破時，握舒章手，委地飲泣，絕命之辭，綠於袺襭。翼日聞諸老有投職名者，憤而引決，而足下止之，以為前歃血所為者何？十七之夕，天子召戚臣劉鞏急入，東宮二王，固已在外，天意不忘，可以出則舉事。前日蒙召對稱賞，許君父之言在耳，此半年陰結河北之忠義，臨時求護龍種之苦心，天日在上，瀝血可對高皇，是以忍須臾死耳。大丈夫貴能用其死，以有所為，烏□溝壑亡俚耶？既已哭東華，被賊執，則求死不得矣……
>
> 適有天幸，為書記卒所護。卒故雒陽書生也。……會張芷圖抗氣而折賊燄，我輩稍有生路。念已忍詢至此，孟威、

① 《南渡錄》卷二，頁 198。
② 《明季南略》卷二，頁 130。
③ 《南渡錄》卷四，頁 318—319。

> 履善之事故在，荀公達既能自若，鄭議郎乘便脫身，棄妻子、冒湯火而奔，此固已萬死矣[1]。

按照方以智的說法，他認為自己"雖以年餘不掛齒牙之散秩，不宜僅守次節，責之以死"，忍死須臾，是出於"臨時求護龍種之苦心"。而其間的求死、忍死、被掠與逃歸，都無虧心之處。他說："弟之皎然不汙，自北來者，途之人知之矣。"並多次舉出知情者，以證明自己的清白[2]。

時人文集中也留下了一些關於此事的記錄。龔鼎孳《懷方密之詩序》記其被李自成軍捕繫之時，"密之由適來，遽曰：'孝升，吾與子同死。今吾君臣夫婦朋友之道俱盡矣，安用生為?'……再踰日，追呼益棘，賴門人某某及一二故舊措金為解，始得緩死。密之亦以拷掠，久不更。厚得金，賊稍稍倦矣，僅而捨去。創小間，遂棄妻子，獨身南翔，冀萬一重繭哭師，一終上書

---

① 方以智《寄李舒章》，《浮山文集前編》卷七，《續修四庫全書》集部 1398 册，頁 294。

② 如《又答衛公》云："北來之人，直筆益著，無論史道鄰（史可法）、徐虞求（徐石麟）、曾二雲（曾櫻）、蔣八公（蔣德璟）諸先生，誦言獎擢，即草野細人，何嘗不歎息與南都之市耶?《國變錄》、《中興書》，遍窮谷矣，即令親周修之所鬻《金昌時務》，弟皆見褒白，豈非世猶有人心哉?"（《浮山文集前編》卷八，《續修四庫全書》集部 1398 册，頁 315。）

《寄張爾公書》云："智萬死不屈，北來之人無不人人知者，當時米吉土、韓雨公、汪子白諸人所親見。……徐虞求先生慷慨言智當同甄、蘇之表擢，曾二雲先生以書與羅給諫，以為趙鼎、張浚、胡寅，魯孺發大呼闕下，以死保我之不屈。吳邦策逮下北獄，必欲佐證殺智，然至兩髁斷，而正論不撓。"（《浮山文集前編》卷八，《續修四庫全書》集部 1398 册，頁 316。）

《寄朱霞青相公書》云："當甲申五六七月間，草野北來，皆有直筆，公道人心，有不可泯。如國變錄，中興實錄，曾二雲先生與羅給諫一單。閶門張魁血誓單，家傳市鬻諸書，不止一種，苦人皆見褒白也。"（《浮山文集前編》卷八，《續修四庫全書》集部 1398 册，頁 320—321。）

討賊之志。屬有天幸，間行得達，不罹於危"[①]。顧景星也說，他曾分别於方以智與龔鼎孳處聽到過兩人講述甲申都城之難，"（龔）述遭難狀甚悉……又十五年壬寅，遇藥地禪師，言與公合。藥地，即以智也"[②]。

陳名夏亦難發時滯留京城者，他在《答盧紫房侍御》一書中也提到了"忍死"一事，其言曰："都城既破，僕百計求死，而方密之密託伊大事矣。中貴人則持泣會極門，囑以委曲存孤。僕遂收淚抑氣，寔不敢死。此同朝官所共知見者。……若仇不戴天，義不顧身，冒萬死求一生，惟僕於項水心師、方密之實有同心。"[③]

《明季北略·魏學濂傳》也可為"圖大事"說作一佐證，其說云："城陷，公（魏學濂）出，遇陳名夏、吳爾壎、方以智於金水橋，且曰：'我儕圖一死，所以報先帝。'公曰：'死易爾，顧事有可為者，我不以有用之身輕一擲也。因言東宫、二王故在，而真保定間義旅，旦暮且至，獨不能少忍須臾待之耶！'"[④]

根據這些材料，大致可以斷定方以智所言不虛。此外，《明季北略》記其為李自成政權選任原職[⑤]，然同書《方以智傳》又云其："聞變，走出，遇蘇人陳伯明，倉卒通名，相與欷泣，潛

---

① 《定山堂詩集》卷一六，《四庫禁燬書叢刊》集部第117册，據清康熙十五年吳興祚刻本影印，頁263。

② 顧景星《和龔公懷方密之詩序》，《白茅堂集》卷一三，《四庫全書存目叢書》集部205册，據福建圖書館藏清康熙刻本影印，濟南：齊魯書社，1997，頁739。

③ 《答盧紫房侍御》，《石雲居文集》卷一五，《四庫全書存目叢書補編》集部第55册，濟南：齊魯書社，2001，頁244。

④ 計六奇《明季北略》卷二二，頁610。

⑤ 《明季北略》卷二〇，頁482。

走祿米倉後夾衖，見草房側有大井，意欲下投，適擔水者數人至，不果。陳留至寓所一宿。次早家人同四卒物色及之，則家人懼禍，已代為報名矣。四卒挾往見偽刑官，逼認獻銀若干，後乘間逃歸。"① 則方以智即使為李自成政權授職，卻並非出於本人謀求，亦未為本人所甘願接受。其他明季史志所載，大略相同。關於方"降賊"一事，實無任何記載可以確證。而弘光朝吏科給事中林時對亦於謗聲囂囂時上書曰："翰林檢討方以智，忠孝世家，間關南來；不當誣以傅會之說。"②

關於自己忠而被陷的原因，方以智認為主要是與阮大鋮的舊怨。在《寄張爾公書》中，他說："五月至南都，九月阮大鋮用事，而節婦詈為淫婦矣。冤哉！冤哉！嗟乎，同郡之仇，君所夙恨。先祖家父歷朝居鄉，與薰蕕，素矣。戊寅歲，吳下同社顧子方、吳次尾輩，以其為逆黨之魁宿而揭之，彼以為出自我，齰舌甘心，何所不至？一旦柄用，翻先帝十七年之案，欲盡殺天下善人名士，何獨於智？"③ 這段話所指有二：首先，阮大鋮在崇禎朝對魏黨的清算中受到東林黨人的排擠；而方以智身為東林世家子弟，又與阮同郡，素來為其所仇④；其次，在《留都防亂揭》事件當中，阮有意示好，卻遭到了顧杲、吳應箕等東林、復社文人的羞辱，方以智雖未具名，但他在復社中名聲素著，顧杲等在寫作揭文時曾"飛馳數函"，向他徵求意見。阮大鋮將怨恨集中

① 《明季北略》卷二二，頁 585。
② 《南疆繹史》卷一三，頁 611。
③ 《浮山文集前編》卷八，《續修四庫全書》集部 1398 册，頁 316。
④ 在《又答衛公》中，方以智云："阮以逆案，與弟家世仇，其欲甘心，宜矣。"（《浮山文集前編》卷八，《續修四庫全書》集部 1398 册，頁 315。）

於他身上，伺機報復，也是可以理解的。

但嚴劾方以智的顧錫疇、王孫蕃皆非阮大鋮黨。顧錫疇在天啟年間曾為魏黨指為東林而削籍[①]，馬士英當國，又"雅不與合"[②]，最後竟因"請削溫體仁諡而諡文震孟"，為御史張孫振疏劾致仕[③]。王孫蕃曾在張慎言受劉孔昭攻擊時為之辯護，又上疏反對馬士英舉薦阮大鋮入朝[④]。張孫振、劉孔昭皆被時人認作馬、阮一黨[⑤]。從這些大事來看，兩人當為親善東林者。若究其彈劾方以智的原因，自命為君子的遺民史家錢邦芑在所著《甲申忠佞紀事》中的議論，大概能夠代表顧錫疇、王孫番的看法："備極荼毒，囚虜為伍，辱至此極矣；尚可赧顏人世耶！"[⑥] 在他們眼裏，"不死"即是罪尤。

這樣看來，方以智被捲入"從逆"一案，除了他自己說的阮大鋮挾怨報復以外，也是在弘光朝群情激昂要求整肅臣紀的風潮中作了一個犧牲品。他雖然自認為品節無瑕，受到了譭謗，但這譭謗經過了官方的正式認可；而且還有一群被公認為正人君子者，也同時質疑他的清白。

---

① 《明史》卷二一六，顧錫疇傳，頁 5721。

② 同上，頁 5723。

③ 《南明野史》卷上，安宗皇帝紀，《臺灣文獻叢刊》第 85 種，頁 45。

④ 孫奇逢《中丞生洲王公暨配李孺人墓誌銘》："大學士馬士英薦阮大鋮，公髮指，謂'大鋮名勒逆案，大行皇帝御體未寒，輒思翻改！'極言'人才宜惜、國憲當明'。"（《夏峰先生集》卷一〇，頁 257－258。）

⑤ 《南天痕》云："孫振貪橫與馬、阮比，直淩沾出其上，諸壞法亂紀事爭先為之，臺綱掃地矣。"（卷二二，喬可聘傳，《臺灣文獻叢刊》第 76 種，頁 229。）《南疆繹史》卷一〇云："誠意伯劉孔昭故與大鋮善，因置酒約諸勳臣趙之龍等，欲廷訐慎言以起釁。……御史王孫蕃亦具疏為慎言辨，劾孔昭不敬。"（頁 135。）

⑥ 《遇變紀略》附錄《甲申忠佞紀事》，《臺灣文獻資料叢刊》第 249 種，頁 18。

方以智出生世家，少年成名。陳維崧寫其青年時在南京之豪頓："當時秣陵全盛，六館生徒皆一時名士。密之先生衣紈縠，餙驄騎，鳴笳疊吹，閒雅甚都。……慷慨習兵事。堂下蓄怒馬桀黠，奴之帶刀劍自衛者，出入常數十百人，俯仰顧盼甚豪也。"[①]黃宗羲傲視一世，自言遍閱天下士，所畏者僅四人，方以智即其中之一[②]。崇禎十四年（1641），方以智懷血書為父鳴冤，得到崇禎皇帝"求忠臣必於孝子之門"的歎賞，翌年即被任命為定王講官。如此負氣多才、意氣慷慨之人，自然十分高傲。而這樣的性情，使他在背負"從逆"罪名時受到的傷害更深。

他對好友李雯吐露道："舒章（李雯字舒章）視我，故慷慨士也。當鋘斧加脰，湯鑊在前，甘心受之，坦然無怨。一罹奇禍，冤氣死結，殊不可忍，弔影無慚，輒復痛骨，雖頗喻老莊之指，焉能釋邪？"對他來說，聲譽被汙帶來的痛苦比死亡的威脅更可怕得多，他心灰意冷到了極點，想要求死："貞女蔑為淫婦，平地沉於海底，豈不哀哉！嗟乎！大丈夫赤心苦節，明如日月，而坐為仇陷，無以自伸！上不能慰白髮，下不能庇黃口，便足仰天絕亢。"最終，"不留此身以待昭雪，則遠辱祖德，近傷親心，且天下後世以為懷忠萬苦，不獲直報；英傑喪氣，義士灰心，則罪更大"[③] 的意識使他倔強地生存下來，但精神卻陷入了痛苦，

---

① 《方田伯詩序》，《迦陵文集》卷一，《四部叢刊初編》，上海：上海商務印書館，1919，頁 19a。

② 《翰林院庶吉士子一魏先生墓誌銘》："余束髮交遊，所見天下士，才分與余不甚懸絕。而為余之所畏者，桐城方密之，秋浦沈昆銅，余弟澤望及子一四人。"（《黃宗羲全集》第 10 册，頁 416。）

③ 以上引文均見《寄李舒章書》，《浮山文集前編》卷七，《續修四庫全書》集部 1398 册，頁 295。

以至於“即得怔忡驚悸嘔血頭暈之症，病且一年”[①]。屈辱感的擺脫非常艱難，在隆武帝為他平反了之後將近十年的時間裏，方以智還一再向他人提起當年舊事，隱有辯白之意。

在黯淡的心境中，方以智回思過往，自數了五條罪狀，諸如“操筆是非，尊古學，辨風雅，舉止異趣，為時士所忌”，“又好指斥臧否，肆志軒騖”，“不知忌諱，痛言時弊”，多在檢討過去自已不懂得處世技巧，一味的熱情任性種下禍根。他感到灰心，並且接受了這個教訓，意識到政治風雲的翻覆不定和世情的險惡；他開始懂得僅有報國的熱情還遠遠不夠，必須小心地自我保護。

在今後出處的考慮中，他謹慎起來，感到進退兩難：“分矢暴骨疆埸，人又以為熱中。匿而佔畢崖谷，則又疑為譏謗。”[②]他終於不願再踏入機阱密佈的政局，轉而追求個人精神上的舒展：“賢者立節，惟在皎然不欺其志，而不必為所極難；達者自行至性，樂在俯仰無愧，不必傷其天以為名。”[③]

隆武改元，為方以智昭雪復職，他不願就任[④]。永曆帝即位，他是登基詔的撰寫者，被授以少詹事，但十餘日之後就避居

---

① 《夫夷山寄諸朝貴書》，《浮山文集前編》卷七，《續修四庫全書》集部 1398 册，頁 307。

② 《寄李舒章書》，《浮山文集前編》卷七，《續修四庫全書》集部 1398 册，頁 295。

③ 《又答衛公》，《浮山文集前編》卷八，《續修四庫全書》集部 1398 册，頁 315。

④ 《鹿公小司馬墓誌銘》：“福州創建，香山（何在騶）再三挾余行，余避之。”（《浮山文集前編》卷九，《續修四庫全書》集部 1398 册，頁 344。）

蒼梧，一心避世著書[①]。永曆帝有意任命他為內閣大學士，四年之間竟然十次遣使徵召。然而他十上請辭疏，僅願出任史官，絕不肯秉政。其間寫下《俟命論》云："君子居易以俟命，易也，俟也，至人所以不傷其天也。""可以見，可以隱，聖人之論也。無何有之鄉，廣漠之野，以樗櫟全其天年，此老莊之指也。馬融曰：'左手持天下之圖，而右手扼其吭，愚夫不為。'今以咫尺之義，滅無眥之躬，殆非所謂此則其指之流病矣。……何為老戀戀於朝，而坐待大奸之陰中乎!"[②] 他再也不願意參與到複雜兇險的政治鬥爭中去了，新的選擇已經明確，就是留下有用之身，以修史著述。

還有一部分人從此改變了人生走向，如龔鼎孳、陳名夏。他們與方以智一同陷落在北京，又一同在"從逆"一案中受到清算，所不同的是，他們最後降清而顯貴，但也背負了"貳臣"的惡名。他們後來追溯人生的這一段經歷，言辭間同樣充滿傷痛，一再剖白當時的清白與苦楚。在《懷方密之詩序》中，龔鼎孳細數了當時"偽署朝臣"不肯應命，被擄後備受拷掠的情形[③]，言

---

① 《浮山文集前編》卷八《鑑在變詩序》："延汀變後，鑑在遇我於蒼梧，我書《於忽操》而歎曰：'惟劉子高、郭子橫可以免。'故棄妻子，變姓名，孤身遠遁，入草不顧。"（《續修四庫全書》集部 1398 册，頁 323。）

② 《浮山文集前編》卷七，《續修四庫全書》集部 1398 册，頁 309、310。

③ 其言曰："都城難作，余以罪臣名不罣朝籍（案：明亡時，龔鼎孳以言事下獄），萬分一得脫可稍需以觀變，遂易性雜小家傭保間，短簷顧日畏見其影。……越二日，同慟哭靈櫬於午門。再越日，遂有偽署朝臣之事。余私念曰：事迫矣，然我有恃以解免。以我逐臣，可無入也。居停主人數為危語相嚇，余即持是應之，乃唯唯而退……（為所擄），既抵賊所，怒張甚，問：'若何為者，不謁宰相選，乃亡匿為？'余持說如前。復索金，余曰：'死則死耳，一年貧諫官，忤宰相意，繫獄又半年，安得金？'賊益怒，椎杵俱下，繼以五木。"（《定山堂詩集》卷一六，頁 263—264。）

其心跡曰："余則四顧孑然，終以死誓包胥往矣，其下從乎彭咸。"① 但是，弘光朝的政策剝奪了他最後的尊嚴，野草間傳說着他如何以"我本要死，小妾不肯"為辭偷生，如何向人誇耀自己在《勸進文》中的諂媚之句②。內外交困之中，龔鼎孳憤然道："責不死於橐筆之書生，與被放之絫臣，豈非覆心倒行，代賊推刃者乎?"③

陳名夏在"從逆"一案中所被罪名可能更重，解學龍將其列於三等"應絞擬贖"，仍被明旨駁回質問"贖絞果否蔽辜"④。關於當時的經歷，他在《答盧紫房侍御》一文中有詳細的辯白。他認為，自己無辜被禍的原因有兩條。一是"南人因君死為利，不諒僕苦心，反以無金錢相結，將置之法"，二是"言門戶恩仇者，遂不能捨僕"。他本以為"逃於賊勢方張之時，或猶可得當以報者也"，對弘光朝廷寄予了滿腔的希望，但這希望很快破滅於現實的打擊之下；而搜捕竟讓他不得不遠遁閩中，再度流離。最終，陳名夏於窮愁窘迫之中"知賊西遁"⑤，於是徒步萬里，投靠了清廷。

"從逆案"是影響了龔鼎孳、陳名夏明亡以後人生選擇的重要關口。他們對明王朝不是沒有感情，也都曾非常重視個人的名

① 《懷方密之詩序》，《定山堂詩集》卷一六，頁 264。
② 如《爝火錄》卷一云："龔鼎孳，字芝麓，臨川人，甲戌進士，官兵科；授偽直指使。每謂人曰：'我原欲死，奈小妾不肯何?'小妾者，所娶秦淮妓顧娘也。《大事記》云：龔鼎孳向人言：'勸進文有"存杞、存宋"句，乃出吾手；周介生想不到此。'"（《臺灣文獻叢刊》第 177 種，頁 66。）
③ 《懷方密之詩序》，《定山堂詩集》卷一六，頁 264。
④ 《南渡錄》卷四，頁 319。
⑤ 引文均見《答盧紫房侍御》，《石雲居文集》卷一五，頁 244。

節，但身敗名裂的打擊使其飽嘗屈辱，終於站到了南明朝廷的敵對立場。

此案的影響範圍還不僅僅限於涉案之人，它也使一些旁觀者驚悸於政治鬥爭中的是非混亂，從而早早選擇了全身避害之途。沈壽民就是其中很有代表性的一位。

沈壽民（1607—1665）在國變前聲譽已經很高。明末社集極盛時，二沈（沈壽民、沈士柱）與二張（張溥、張采）聲華相併。沈壽民崇禎時以諸生舉賢良方正，三次上疏劾楊嗣昌奪情誤國、熊文燦不能制敵之罪，名臣黃道周聞而歎曰："此何等事，在朝者不言，而草野言之乎？吾輩真愧死矣！"[①] 因此名震天下。崇禎十一年（1638）諸名士作《留都防亂揭》攻阮大鋮，即根據沈壽民斥其"妄畫條陳，鼓煽豐芑"之語推演而成；他因此也被牽連進"從逆"案。朱國弼奏劾，"言從賊陳名夏逃匿壽民之家"[②]，他衹好遁入金華山中。

沈壽民曾與"從逆案"中被害的周鑣一道在茅山閉關讀書；周鑣死後，他又賣田借貸為其償還債務，照管遺孤[③]，二人的情誼不淺。周鑣之死給了他很大刺激，二十年後提及此事，出言仍然十分不平："昔人謂秦檜專柄十二年，衹成就一胡邦衡；僕謂士英、大鋮指畫中興一年，衹表樹一周仲馭。"[④]

其實，所謂"表樹"，衹是沈壽民的憤激之詞。雖然通記載

① 《徵君沈耕巖先生墓誌銘》，《黃宗羲全集》第10冊，頁382。
② 《弘光實錄鈔》卷三，《黃宗羲全集》第2冊，頁63。
③ 上述事跡俱見《徵君沈耕巖先生墓誌銘》，《黃宗羲全集》第10冊，頁382—384。
④ 《與溧陽陳劍穎書》，《姑山遺集》卷三，頁78。

周鑣之死的各家史著都把他的死因歸結於和阮大鋮的私仇，但事件發生時的情況是混亂的。有些史家認為，是周鑣與周鍾兄弟間的爭鬥直接引來了禍患。黄宗羲《思舊錄》云："初仲馭（周鑣）與介生（周鍾），以門人相高一邑，遂成朋黨。兩家之門人相見，則睚眥相向。"周鑣門人徐澤商等遂謠傳周鍾為李自成政權撰寫勸進文，馬、阮找到口實，"遂以大義滅親，逮仲馭入獄，勒令自盡"①。這大概是當時人們追究周鑣逮繫的原因時尋獲的結果之一。黄道周在《興元紀略》中澂清過此事：根據他的記錄，首先是阮大鋮"恨仲馭刺骨"，繼而"介生從北歸，内議未甚苛。（阮大鋮）欲卸惡於仲馭，咸云下江南檄實出仲馭手，（仲馭）以此陷介生。介生甚憤，欲殺仲馭；既稍開悟，私相泣也"②。按照這種說法，周氏兄弟之間的確產生過矛盾，但矛盾是由阮大鋮挑起的，最後因二人知曉了真相而化解。然而，縱然黄道周所記屬實，這樣的曲折也很難為大多數人所瞭解。由於朝野的距離、社會的動盪，事情的來龍去脈如何，人們多憑藉傳聞和猜測。不管周鑣被加上的所謂"私黨"、"貪肆"、"興妖"等種種罪名是否成立，他的聲名是無可避免地被損害了。通過黄宗羲的解釋，人們很容易得出的評價是：周鑣既不能修睦兄弟，又放縱門人譭謗，終於自致其禍。這樣的一個人，自然德行不純。

自牽連入案以來，周鑣的個人品格就受到了懷疑，即使清流中人也難免認為他立身不謹。李清《南渡錄》云："朱統鑽糾鑣

① 《思舊錄》，《黄宗羲全集》第1册，頁356。
② 《黄漳浦文選》卷六，《臺灣文獻叢刊》第137種，頁348。

諸欵多誣揑……云廣集生徒，小試開薦，則不盡枉也。時吏科都章正宸、河南道喬可聘言語左都劉宗周曰：'鑣不純。'宗周愕然問故，正宸曰：'言有餘而行不足。'宗周默然。"[①] 無論是睚眥兄弟，還是行不掩言，周鑣是無法逃脫身死名辱的悲劇了。在混亂的時代，士人一旦捲入是非之中，根本無法掌握自己的命運，無法維護自己的聲名，真相往往被掩蓋在各種聲音後面，當事人的心跡如何，極難曝白於天下。

儘管不願意承認，恐怕沈壽民也未嘗不明白這種情況。翻閱其文集可以發現，乙酉之後，他在出處問題上變得格外謹慎。南都陷落以後，隆武立朝閩中，瑞昌王朱議瀝、大學士黃道周都曾致書沈壽民，招他前往，但據《復黃石齋先生書》看來，他顯然還沒有從對弘光朝的失望和憤怒中恢復過來。雖然他極贊瑞昌王的仁勇，仍以自己"進無叄圖洞冥之奇略，次無摧鋼覆銳之雄風，橫得虛聲，究束空腹"[②] 為辭而拒絕了。儘管他並未忘世，順治五年六月，在《與沈雲侯職方書》[③] 中還為其規劃恢復的具體事略，卻不肯親身參與行動了。

沈壽民曾經有過強烈的用世之心。他究心王佐之學，曾以剛剛被保舉之布衣而上疏參劾首輔與兵部尚書，乃一勇於任事之人。"從逆案"的牽扯，使他領略了人生中危機四伏的滋味："鋒刃之所臨，禁罔之所觸，機發穢集，搖手怵迫，如震風淩雨之驟

① 《南渡錄》卷三，頁 239。
② 《答瑞昌王書》，《姑山遺集》卷二，頁 54。
③ 《姑山遺集》卷四，頁 62。

趨而猛赴"[①]，"譬諸折翼窮鳥，上畏蒼隼，下怯機穽，輾轉怖急，勢固然耳"[②]。對於沈壽民這樣的崖岸自高者來說，最可怕的就是"機發穢集"、名節汙損。周鑣的身名俱損帶給他強烈的刺激，使其加倍意識到貿然投身於難以預測之政局可能帶來的危害："夫濟天下之大，難者存乎才，收振古之極勳者，占乎器任。違其才，動必遭躓；用爽其器，舉必無成：是以昔人每量力以樹芳，不冥行而貽戚。"[③]"遭躓"即遭遇不測；"無成"即不得其用，無益於事；"貽戚"即給聲名留下汙點。他不願作毫無價值的犧牲了。"自全"被考慮得更多，他甚至一度以鷦鷯自喻："曷亦觀夫賦鷦鷯者，鳥之至微者也，不為人用，亦不為人害，匪莫能害也，弗我暇有害也，又匪其強足以蔽軀，智足以炳禍也。凡物逐大而遺小，伐美而奪異，故鵾鴻翡翠之屬不免焉。若夫形細處卑，終朝乎籬落，矰繳備而不加，鷹鸇瞬而不屑，宜然而已。"[④] 逃遁隱晦，是出於"為人害"的擔憂。"為人害"不僅就生死而言，以沈壽民的心氣之高傲，聲名遭受玷汙更難以容忍。他在六十二歲的時候總結自己的人生經歷，得出的一個重要的教訓就是："丈夫自強決宜，慎舉遠慮，毋貽晚悔，毋快目前。"[⑤]

當然，沈壽民的自全還有其價值承擔，他最終選擇了以道德自修為根本的存亡續絕之途："妄欲抗跡比軌，當絕學之世，獨

① 《與武義湯五先書》，《姑山遺集》卷四，頁 61。
② 《復李龍沙郡丞》，《姑山遺集》卷二四，頁 273。
③ 《答沈雲侯職方書》，《姑山遺集》卷四，頁 62。
④ 《復武進陶峻餘書》，《姑山遺集》卷四，頁 65。
⑤ 《答陳仲獻書》，《姑山遺集》卷三，頁 58。

延孔子之光，燭於後來。"[1] 以"苦節"來立身，皎然不群於渾濁之世，此即上文論及的存道救世之途。這是一條隱忍沈默之途。"弟每云吾儕處今日，要須閉戶捲舌，詩人不言詩，文人不言文，理學人不言理學，風節人不言風節，聲氣人不言聲氣，破嗜割愛，如蒙如癡，庶遺苟活。"[2] 閉戶捲舌，摒除一切標榜議論、浮名誇飾，經歷蛻變之後的沈壽民，已不再是國亡前那個激揚清濁的名士領袖了。

"從逆案"沉重打擊了許多士人的從政熱情，增加了他們對政權的疏離感。人們對政治感到失望，很難相信在自己時局中能夠有所作為。從另一個角度來看，此案背後是弘光朝混亂的朝局，是強有力的領導核心的缺乏。抗清運動從一開始起，實已很難有成功的希望。

四、南明抗清運動中明遺民的失落

從弘光帝南京繼統，到永曆帝被俘殺於緬甸，南明政權在起起伏伏中維持了十八年。弘光朝雖然很快覆亡，政治混亂卻一直在繼起的幾個南明朝廷中延續下來。無論是監國浙東的魯王，還是登基閩中的隆武帝，或者播遷於兩廣、雲南、緬甸的永曆帝，都未能掌握實權，其膽識、心胸與才能皆不足以撥亂反治。在這種狀況下，從事抗清活動的遺民遭遇了各種尷尬。通過下面幾個個案，本節試圖考察反清活動中明遺民的主要心理狀態。

---

① 《答陳仲獻書》，《姑山遺集》卷三，頁 58。
② 《復劉興父》，《姑山遺集》卷二四，頁 269。

（一）張岱：及時抽身者的權衡

張岱和魯王政權有過短暫接觸，但退出較早。他曾與魯王十分親近，《陶菴夢憶》云："福王南渡，魯王播遷至越，以先父相魯先王，幸舊臣第。岱接駕……極君臣之歡。"① 據《石匱書後集》，乙酉年（1645），張岱在台州魯王軍中效力。馬士英逃至台州，他以"東海布衣"的身份上疏要求立斬馬士英，疏中說："臣中懷義憤，素尚俠烈，手握虎臣之椎，腰佩施全之劍。願吾主上假臣一旅之師，先至清溪，立斬奸佞，生祭弘光。敢借天下第一之罪人，以點綴主上中興第一之美政。"言辭的激烈正見出他此時急於報國的心情，魯王被他打動了，"疏入，監國召岱至御榻前，詔以'先殺後聞'。岱即帶兵數百人往躡之"②。但馬士英卻又與方國安勾結挾制魯王，張岱反而受到排擠。

乙酉年九月，張岱歸家隱居。方國安卻派人禮聘他出山。在多次催促下，尚希望在國事中有所作為的張岱有些動搖了，他預備應徵前往。據《陶菴夢憶》的記錄，途中的一個夢使他改變了計劃，最終堅決地退出政局。其文曰：

> 乙酉秋九月，余見時事日非，辭魯國主，隱居剡中。方磐石（方國安）遣禮幣，聘余出山，商榷軍務，檄縣官上門敦促。余不得已，於丙戌正月十一日，道北山，踰湯園嶺，宿平水韓店。余適疽發於背，痛楚呻吟，倚枕假寐。見青衣

① 《陶菴夢憶》補遺《魯王》，上海：上海古籍出版社，2001，頁 140。
② 《石匱書後集》卷四八，馬、阮列傳，頁 394。

> 持一刺示余，曰："祁彪佳拜！"余驚起，見世培（祁彪佳號世培）排闥入，白衣冠。余肅入，坐定。余夢中知其已死，曰："世培盡忠報國，為吾輩生色。"世培微笑，遽言曰："宗老此時不埋名屏跡，出山何為耶？"余曰："余欲輔魯監國耳。"因言其如此如此，已有成算。世培笑曰："爾要做，誰許爾做？且強爾出，無他意，十日內有人勒爾助餉。"余曰："方磐石誠心邀余共事，應不我欺。"世培曰："爾自知之矣。天下事至此，已不可為矣。爾試觀天象。"拉余起，下階西南望，見大小星墮落如雨，崩裂有聲。世培曰："天數如此，奈何！奈何！宗老，爾速還山，隨爾高手，到後來祇好下我這着！"起，出門附耳曰："完《石匱書》。"灑然竟去。余但聞犬聲如豹，驚寤，汗浴背，門外犬吠嗥嗥，與夢中聲接續。蹴兒子起，語之。次日抵家，閱十日，鑣兒被縛去，果有逼勒助餉之事。忠魂之篤，而靈也如此[①]。

真要抽身而退，張岱又非常猶豫。他已經預感到了事不可為，但為臣盡忠的倫理傳統使其很難決斷。四個月來，出、處問題大約一直在他的考慮中，退則有所不甘，進則希望渺茫，他處在了一個兩難的境地。

其實張岱對於現實是有清醒認識的。對於魯王，他有感恩圖報的心理，但卻深知其弱點："從來求賢若渴、納諫如流，是帝王美德；若我魯王，則反受此二者之病。……有多人而卒不得一

① 《陶菴夢憶》補遺《祁世培》，頁 143。

人之用，聞多言而卒不得一言之用。附疏滿廷，終成孤寡；乘桴一去，散若浮萍。無柁之舟，隨風飄蕩，無所終薄矣！魯王之智，不若一舟師；可與共圖大事哉！"[1] 他對魯王並不能報多少希望，夢中祁彪佳之言"天下事至此，已不可為矣"，實際上早已在張岱心裏成形。

張岱很清楚自己在政局中的位置。"余欲輔魯監國耳"恐為一廂情願，方國安的徵聘別有用意，"強爾出，無他意，十日內有人勒爾助餉"，不是真想"商榷國事"，而是看中了他的家財。朝中重臣所圖謀者不過如此，張岱縱有經世救亡之才也無濟於事，他的抱負、謀略没有施展的可能。在此情形下，執着於政治參與便有遭受摧折、甚至送掉性命的危險。夢中祁彪佳的警示"隨爾高手，到後來衹好下我這着"，其實是他自己在情感的進退猶疑中，對形勢所作判斷的一個曲折反映。

張岱決定退出政治參與，應當也與他自尊自重的人格取向有關。他自小"遵大父教，不讀朱《注》（《四書》）"[2]，嚮往"高潔韻同秋水，孤清操比寒梅"[3] 的人格境界，思想上的獨立意識很強。對於明代的君主，他有不少大膽的批評。其批評的依據是儒者之"道"——同一思路，在張岱的政治理想中，帝王之"勢"是應當服從"道"的。因而，他期望以帝王的尊信為出仕的前提條件，不願陷身泥淖。他後來在《石匱書後集》中評論南明諸王云："甲申北變之後，諸王遷播，但得居民擁戴，有一成

① 《石匱書後集》卷五，明末五王世家，頁 85—86。
② 《〈四書遇〉序》，《張岱詩文集》，頁 107。
③ 《補孤山種梅序》，《張岱詩文集》，頁 120。

一旅，便意得志滿，不知其身為旦夕之人，亦衹圖身享旦夕之樂。東奔西走，暮楚朝秦，見一二文官，便奉為周、召；見一二武弁，便倚作郭、李。唐王粗知文墨，魯王薄曉琴書，楚王但知痛哭，永曆惟事奔逃；黃道周、瞿式耜輩欲效文文山之連立二王，誰知趙氏一塊肉，入手即臭腐糜爛。如此庸碌，欲與圖成，真萬萬不可得之數也。"[1] 他清楚地意識到諸王皆庸闇軟弱，仕之而不但道義不得行、救亡中興不可能，個人的尊嚴與生命亦難以保全。

還有一個重要原因，張岱找到了別的途徑來實現人生理想——完成明史《石匱書》的撰寫。以此為價值基礎，他從政治活動中抽身退出，轉而能依靠自我的力量來實現人生理想。

（二）王夫之：進退兩難者的煎熬

王夫之是衡陽人，順治五年（1648）清軍下湖南，他與管嗣裘起兵衡山相抗。戰敗，南赴粵中，永曆朝授以行人司行人。在南奔途中，王夫之寫下了《雜詩》四首。其四云：

> 悲風動中夜，邊馬嘶且驚。壯士匣中刀，猶作風雨鳴。飛將不見期，蕭條阻北征。關河空杳藹，煙草傳縱橫。披衣視良夜，河漢已西傾。國憂今未釋，何用慰平生[2]。

此詩傳達的信息有三：一是交織於"邊馬"、"關河"、"煙草"、

---

① 《明末五王世家》，《石匱書後集》卷五，頁 67。

② 《薑齋詩集·五十自定稿》，《船山全書》第 15 册，長沙：嶽麓書社，1996，頁 259。

“河漢”等意象中的，對亂世之中岌岌可危的國家命運之憂思；二是由匣刀之鳴所表達的慷慨壯志，“國憂”與“平生”將國家命運與個人命運緊緊聯繫起來了；三是潛藏着的深切憂慮，“飛將不見期，蕭條阻北征”表明，對於能否施展抱負，他懷着很大的擔憂。

王夫之的擔憂並非杞人憂天，他加入永曆朝廷，正值其內部黨爭勢同水火之時。戶部尚書吳貞毓等十四人聯名上書，指袁彭年、金堡等人為“五虎”。金堡等被逮下獄，考掠甚苦。就此，王夫之三次上疏申救，並彈劾首輔王化澄結奸誤國；反而幾致入獄。他憤激嘔血，於是移疾桂林依瞿式耜。不久，清軍下桂林，瞿式耜殉難，王夫之輾轉回到湖南。

順治九年（1652）、十年（1653），挾持永曆帝入滇黔的孫可望兩次以君命招王夫之前往。他陷入了進退兩難的境地。在《章靈賦》及其自注中，他詳細地記錄了當時的想法。《章靈賦序》云：“時孫可望挾主滇黔，有相邀赴之者。久陷異土，既以得主而死為歆。託比匪人，尤以遇巷非時為戒。仰承神告，善道斯章，因賦以見。”[①]他還期望着能夠報主盡忠，但眼前的形勢又讓他躊躇。

“以得主而死為歆”和“以遇巷非時為戒”的思想鬥爭造成了他的躊躇。前者，恪守君臣之義，乃其立身支柱；後者，內外交困、不合時宜的擔憂，讓他難於前往。“遇巷”出自《周易》“睽”卦九二“遇主於巷”，形容擠進了小巷、難於轉身的困境。

---

① 《章靈賦》，《姜齋文集》卷八，《船山全書》第15冊，頁183。

對於王夫之來說，君臣之義是其自覺堅持的道德律令。他說："唯我為子故為孝，唯我為臣故盡忠。顧七尺軀，耳目在體而心函於內，忠臣孝子，非以是奉君父，而但踐其身心之則。"[①] 在他看來，作為臣子，盡忠乃其天職所在，此一原則毫無迴旋的餘地。因此，他對以不仕二姓在明遺民中普遍得到推崇的陶淵明、司空圖也十分不滿："陶潛、司空圖之早遁，吾未能信之以誠也。"[②] 二人在國未亡時即提前隱居，没有盡到臣子應盡的責任，其忠貞之心打了折扣："俾陶潛、司空圖無悲憫之心，蕭然自適於栗里、王官之下，則其去傅良、張文蔚之苟容者，能幾何哉！"[③] 他強烈不滿於其"蕭然自適"，認為這是一種自足於個人的小天地而放棄社會關懷的態度。王夫之的嚴苛表明，他堅信報君行道是儒家士人、尤其是已為人臣者必須承擔之責任。

在《章靈賦》中，他追溯了自己離開永曆朝的經過："既三諫不聽，諫道窮矣。乃以病乞身，遂離行闕。而心念此去終無見吾君之日，離魂不續，自此始也。"離開君主，他是無奈的，內心還充滿了眷念，但永曆朝的政治狀況卻令其疑慮重重，"時上受孫可望之迎，實為所挾，既拂君臣之大義；首輔山陰嚴公，以正色立廷，不行可望之王封，為可望賊殺。君見挾，相受害，此豈可託足者哉"！君臣之義無法得到實現，貿然前往非但不能產生實效，反而很可能白白葬送自己。他進退兩難，極為痛苦："欲留則不得乾淨之土以藏身，欲往則不忍就竊柄之魁以受命，

① 《讀通鑒論》卷三，《船山全書》第 10 册，頁 152。
② 《詩廣傳》卷一，《船山全書》第 3 册，頁 313。
③ 《詩廣傳》卷三，《船山全書》第 3 册，頁 432。

進退縈迴，誰為吾所當崇事者哉?”

他珍惜自己，一定要選擇一種能夠實現價值追求的生存方式，在人生的分岔口上，能不能冒險一試?“為不善如崩，易斯速也。為善如登，難斯勞也。其始也一幾之決，其終也相去邈絕矣。其幾微之介，曶汶難知，而轉移欻倏。使以皓素至姿，聊且受染於淄黃，而中變其故，則終至暮年，不可復改。是則素抱清虛之志者，安能妄投於一試耶?”人的命運往往決定於一線，一旦選擇錯誤，要想扭轉崩頹之勢千難萬難，而人生很可能就此蹉跎衰朽了。素有高尚之志的王夫之，很難把自己託付給險惡莫測的時局，他不願意輕率地嘗試。

他想要留着有用之身以尋找別的價值實現之途：“(老) 聃當無以尚沖兮，非廢用而頹滑。康違堪以木形兮，激契闊於履、發。儷龍玄其貞庸兮，矧秉禮於鄹闕。”這幾句話的大致意思是說，老子以無用為有用，並不是要陷入頹廢昏亂；嵇康非湯(履)、武(發)，也衹是其土木形骸的一種方式，二者實際都別有寄託。審如今之勢，不妨效仿其避禍全身，“秉禮教於鄹里闕黨者，其得弗擇地善行，而徒取進趨乎”?“進趨”之途既然不通，退而從鄹魯(闕)之教，“以理人性，以正人紀”，把人生重心轉移到為往聖繼絕學，同樣有價值。

即使如此，王夫之仍然無法安心：“自念其名義既如此矣，而愛主之心，尤不能忘。”在接下來的文字中，他一再表白：“俾得所託以西歸，則隨溘先晨露，固所願也。”又反反復復地訴說着朝局的無法作為：其心理無法自安，仍處於“夢驅馳而終畏罔決”的焦慮狀態之中。

他決定求助於神靈，請他們給予啟示。兩度卜筮，皆得《睽》之《歸妹》，卦象正暗合了他內心的擔憂："豕負難測之穢，鬼增妖怪之情，則以睽孤之道處此，而欲保其清貞，固難堪矣。"無論是神靈的指示，還是他的反復考慮，都有同一個結論：朝中奸惡當道，正氣不昌，往必辱身。

他又以《莊子》的"緣督"思想來勸解自己，"善不近名，惡不近刑，不凝滯於物而與物推移，所謂緣督者也"。不要在具體的途徑上固執："天理幽隱，初無定在，遷移於無跡之中，則昔之所可，今或否矣，其得立一必美無惡之事，以耽著而沉溺之哉？"是非善惡與時遷移，必美無惡之事並不存在，行事不可拘泥定見。《莊子》"緣督"之論是為了打破人們對善惡的執著，王夫之卻用來化解自己不能追隨永曆帝的痛苦。他的選擇其實已足夠正當，之所以要把這個思想資源也一併用上，正是由於對君臣之義的執著煎熬着他，使他無法放過自己，而變相地表現為尋找一切可以自我支持的理由。

他沒有應召前往，但終究無法安心。在賦的最後，他衹好祈望永曆帝能夠明白自己的心跡於幽渺之中："幽兆千里，翼余忱兮。"自注云："唯幽冥之中，若有朕兆，可翼余忱以必達。"以王夫之的理性與務實，當然無法真正相信幽冥之事，這不過是他自我安慰的最無奈的一種表達。

此為王夫之做出去留決定的整個過程。在當時的情況下，孫可望以"流寇"（孫可望原是張獻忠部下）而挾持永曆帝使用南明旗號，作為一個持儒家正統觀念的士大夫，王夫之的選擇不能不說是明智的。可是，嚴守君臣之義的自我要求又使他終身不能

擺脱強烈的痛苦。康熙元年（1662），在得知了永曆帝的死訊後，他有一首《長相思》："長相思，永離别，地拆天乖清淚竭。油卜罷春燈，寒碪謝秋節。寶帶裂同心，他生就君結。"[①] 真是纏綿哀怨到了極致。三十餘年後臨終絶筆之時，他還念念不忘自己是一個"孤臣"："荒郊三徑絶，亡國一臣孤。"[②]

王夫之晚年作聯於室曰："六經責我開生面，七尺從天乞活埋。"[③] 寫他内心世界的最終着落和此種着落所帶來的痛苦。為了解脱現實政治活動帶來的失落，他把人生價值寄託於文化之保存與延續；但是作為一個忠君思想深入骨髓的士人，危難之際棄君而去，使他深感人生價值的失落，"七尺從天乞活埋"深藏着他後半生的無邊的痛苦。

（三）錢秉鐙：鍥而不捨者的無奈

錢秉鐙，後改名錢澄之，桐城人。國亡前亦復社名士，好談經世之略，期望冒危難、立功名。弘光朝時，為躲避阮大鋮搜捕逃到震澤一帶。清軍下江南，與錢棅共舉義師。師潰逃亡，其家眷正好與清軍迎面相逢，為避免受辱，他的妻子領着一兒一女跳水自沉。錢秉鐙攜僅存之子去福建投奔新建立的隆武朝廷。一年之後，隆武帝亦亡，他又從福建奔廣東追隨永曆帝。清軍南下，永曆帝被孫可望挾持到了貴州，他在混亂中走散，纔回到故里。

從乙酉（1645，順治二年）到辛卯（1651，順治八年），錢秉鐙親身經歷了南明弘光、隆武、永曆三個朝廷的興衰。為了追

① 《長相思》，《薑齋詩集·五十自定稿》，《船山全書》第 15 册，頁 320。
② 《絶筆詩》，《船山詩文拾遺》，《船山全書》第 15 册，頁 921。
③ 《觀生居堂聯》，《船山詩文拾遺》，《船山全書》第 15 册，頁 921。

隨明統，他在戰火中輾轉跋涉於蘇、浙、閩、贛、粵、桂、湘之間，其在政治生涯中表現出之堅忍遠遠超過一般的遺民。

有兩個原因帶給他這樣的堅忍。一是家破人亡的遭遇。這讓他失去了牽掛，從此一心託付於復國之事；國恨家仇的夾雜又使其反清之志更加堅決。二是他用世的熱情遠過常人。追尋錢秉鐙這些年的心跡，可以清楚地看見這一點。

妻兒慘死以後，錢秉鐙用"吞聲是國恨，原不悔傾家"[①] 來自我振作，踏上前往福建之途。可是崎嶇兩月，終於到達隆武行在時，友人"踉蹌導我謁貴人，貴人高臥朝不起；出門贈我一緡錢，愧彼黔婁反袂死"！對心比天高的錢秉鐙來說，這真是莫大的諷刺，他頓時感到受了侮辱，滿腔熱誠化為悲憤："我不學人闌上書市井兒。古來聖賢幾得志，我死子殯銘我碑！銘曰'龍眠酒徒湖海士，有才無命如趙岐'。"[②] 他原是以"大才"、"聖賢"自命的人，滿腹書生意氣，現在纔真正嘗到苦澀。

但他並沒有一怒而去，而是經過等待，由黃道周的推薦，授延平推官。在此期間，他看到了不少朝政中的弊病，都寫詩直接表露出來了，《侯家行樂詞》譏諷鄭氏家族驕寵奢靡；《石牛驛》、《沙邊老人行》敘寫戰亂、賦役給老百姓帶來的災難；《萃士歌》云朝中大臣無實幹之才，在國難當頭之時仍一味吟風頌雅。其鋒

---

① 《睦州道上，示新安穆秀才修玄》，《藏山閣詩存》卷三，《藏山閣集》，《續修四庫全書》集部第 1400 册，據上海辭書出版社圖書館藏清光緒三十四年鉛印本影印，頁 569。

② 《放歌，贈吳鑒在》，《藏山閣詩存》卷三，頁 570。

芒也直接指向隆武帝本人，《故人行》寫他寵倖私恩，濫用賞賜[①]；《越東破》諷其在與魯王的國統之爭中為私心所牽，不能顧全大局，未諳唇亡齒寒之理[②]。在《擬上行在書》中，甚至發言不遜："以臣觀之，陛下所法者，皆光武底定中原、即位以後之事；而所由艱難辛苦以成功者，臣尚未之見也。"[③] 南明君主威權不重，不少士人不再把君主看得神聖凜然、不可侵犯，錢秉鐙本人雖然還有報國盡忠的傳統心理，卻不像王夫之那樣認為臣對君應當絕對地順從與忠誠[④]。

他實際上對朝政是有諸多不滿與批評的；對於自己的境遇，更有許多憤懣，以致自嘲為"嘯傲半生成小草"[⑤]，甚至明白表示過"時事竟難論，秋來悔此行"[⑥] 的"悔意"。但他依然委屈留下，主要是由於他的進取意識仍然很強烈。即使作為一個不能進入朝政中心的延平推官，他也寫了《擬上行在書》縱論國事，從皇帝本人的立身賞罰之道，到與魯王的關係處理，甚至今後的戰略部署，無不切切而談。雖然祇是一紙無法上達的文書，卻體現出他期望復國報仇情緒的迫切。同時，他把個人建功立業、自

① 《故人行》云："漢家天子重故人，南陽耆舊衣冠新；羊裘已隨安車至，釣灘寂寞誰垂綸！滹沱麥飯蕪蔞粥，黃金大郡報不足。共稱天子篤恩私，努力雲臺慰主知；請君試看馮異賜，不是滹沱纔過時！"（《藏山閣詩存》卷三，頁 570。）

② 詩云："當今天子高皇孫，魯國同是至親藩；改元本非利天下，域內原宜奉一尊。越東君臣殊可笑，誓死不開登極詔；天子灑筆親致書，相期先謁高皇廟！閩中恃越為藩籬，如今越破閩亦危；往時紛爭不足論，與國既失應同悲！昨夜室中誕元子，通侯鵠印何累累！中興所重在邊疆，恩澤濫冒同爛羊。唇亡齒寒古所忌，君不聞元子之誕唇先亡?"（《藏山閣詩存》卷四，頁 576。）

③ 《藏山閣文存》卷一，《藏山閣集》，頁 624。

④ 他在康熙年間對清帝態度的轉變也可以證明這一點。詳見本章第四節。

⑤ 《授官後，呈黃石齋、曾二雲兩師》，《藏山閣詩存》卷三，頁 571。

⑥ 《延平寄客生、鑒在》，《藏山閣詩存》卷四，頁 576。

我成就的追求，也寄託在這上面，其詩云："端坐不得志，出門橫朱輪；輝光盈道路，車上意氣新。孫弘起牧豕，買臣方負薪；一言當天子，遂據要路津。叱吒奔風雷，顧盼生陽春。如何賈誼才，終老長沙濱；丈夫有時命，豈必終苦辛！"① 他仍然相信，通過執着追求，衹要時運相濟，就有可能改變窮愁乖蹇的現狀，有日叱吒風雲，終能致富貴顯達。

隆武帝汀洲遇難後，永曆帝即位肇慶，順治五年（1648）正月，金聲桓江西反正，中原震動，四方響應，復明運動出現了轉機。留滯閩中的錢秉鐙立即振奮出閩，輾轉到端州覲見永曆帝。

他以"去珠還入掌，斷雁再隨行"② 來形容自己抵達永曆行在的喜悅，並上疏云"臣新從虜地來，見聞可據"，時清軍正圍困南昌，於是備言江西戰況，分析天下大勢，斷言"今日中興之大勢，實在江西"。疏末云："臣本呫嗶小生，不知戎事；但觀古人用兵之機宜與今日進取之大勢，如臣所見，似不為謬。乞下臣此疏與廷臣共議之！並賜面對，俾得口陳委曲、指畫形勝。使瞭然於陛下目中；亦不負微臣萬死趨朝之寸忱也！臣不勝激切之至。"③確實衹有"激切"可以形容他的狀態。不顧自己是否有議論這樣關鍵的軍政要事的資格，不管能否取得旁人的認可和信賴，僅憑着"萬死趨朝之寸忱"就敢於要求"與廷臣共議之"，"賜面對，俾得口陳委曲、指畫形勝"。錢秉鐙要一展懷抱的願望，是如此急切。

① 《古詩》，《藏山閣詩存》卷三，頁 571。
② 《喜達行在二十韻》，《藏山閣詩存》卷九，頁 600。
③ 《初至端州行在第一疏》，《藏山閣文存》卷一，頁 626。

儘管永曆朝廷並没有理會他的建議，還是授給他禮部主事之職。他次年又在皇帝親自主持的考試中取中第二名，特授庶吉士，兼誥敕撰文。錢秉鐙的從政生涯達到了高峰。

全祖望以錢秉鐙在永曆朝與金堡等人相厚，認為其在《所知錄》中"多袒五虎"，乃"堡啖之以修撰兼御史故也"，進而批評說："蓋熱中於進取耳。嗟乎！是何天子、是何節度使，尚求進不已乎？"[1] 如果拋開全祖望語意中隱含的諷刺意味，說錢秉鐙"熱中進取"，倒也不假。

他的確有追求個人仕進榮顯的想法。在參加永曆朝制科考試時，其"熱中"表現得非常明顯。他有《臨軒曲》二十首專詠此事，詳細記錄了考試的整個過程，津津於能顯現恩榮的許多細節。《紀夢》一詩，更透露了他的熱切：

> 萬里松楸逼歲情，頻宵入夢迴心驚。謝恩親辦春曹服，（臨軒前數日，先君取禮部服色謝恩。）入彀兄覘仙榜名。（又夢亡兄伯至告曰：予見榜矣，汝在第二。）臚唱果輸元輔薦，（劉出元輔黃門下。）宮衣不賜庶常榮。（庶常故無品服。）鬼神預報非無故，應識天庭拱聖明[2]。

由於對這場遴選寄予了很大期望，精神上的緊張使他在考試進行之前，就夢到亡父準備好官服謝恩，後來又夢到亡兄前來通報高

---

① 《題所知錄》，《鮚埼亭集外編》卷二九，《全祖望集彙校集注》，頁 1335。
② 《紀夢》，《藏山閣詩存》卷一一，頁 611。

中。詩中對名次、品服的關心體現出，即使在風雨飄搖的永曆朝廷，錢秉鐙仍未脫離明代士人習慣的以金榜題名、仕途顯達為目標的自我成就之途。

但如果將此僅僅理解為個人私心之追求，也不無偏頗。在錢秉鐙那裏，它和盡忠報國的思想結合在一起，成為建立功業以實現自我價值的人生理想。同僚龔在田因上書失意，有歸志，他勸說以“幸逢正統寧宜去，且輟憂時痛哭章”[①]；又安慰因金堡案而對朝政產生疑慮的侯商丘云：“侯生飲酒君勿疑，君之勞績天子知；即今軍功期報主，報主孰有如君奇！”[②] 其實，這也是他自己所想，一旦有效力之機，他的進取心就昂揚起來。他數次上書議論朝政，分析孫可望和李定國出滇作戰的可能性，討論怎樣應對他們封爵的要求；即使在永曆朝受到排擠，他也並不灰心失意，還說“倘徼開史局，予豈望投閑”[③]；自己尚不知何去何從，卻力勸方以智出山輔政：“興朝大政需公出，早辦收京並馬歸”，“主恩十召君應起，莫戀滄江負白麻”[④]。他一直保持着高昂的政治熱情，這些年留下的詩作明顯集中於評議時政、記錄政局變化。

金聲桓、李成棟反清歸明之後，江西、兩廣復歸南明版圖，湖廣、安徽的許多地方也迅速回應，一時間復明運動風起雲湧，聲勢十分可觀。不少遺民的復國熱情被激發而昂揚起來，錢秉鐙

① 《酬龔在田孝廉》，《藏山閣詩存》卷九，頁 602。
② 《飲侯商丘舟中，即席賦贈》，《藏山閣詩存》卷一一，頁 608。
③ 《梧州雜詩》，《藏山閣詩存》卷一二，頁 612。
④ 《昭江壽曼公四十》，《藏山閣詩存》卷一二，頁 616。

正是其中一員。但是，擁兵軍閥各懷私心，互不相容，永曆朝廷缺乏威權，不能有效地進行軍政部署。一年之後，金聲桓、李成棟相繼兵敗身死，永曆朝復陷於風雨飄搖之中，中興希望破滅。到 1650 年，永曆帝在清軍的追逼下不遑寧處，衹好投靠張獻忠舊部孫可望，避難於雲南。永曆朝的朝臣們都明白大勢已去；一些有心追隨者，也很難跟上永曆帝的盲目奔逃，在兵荒馬亂之中衹能裹足不前。

錢秉鐙就這樣結束了他的政治生涯[①]，輾轉回鄉。他本是把個人的價值追求寄託在建立功業上的一類士人；易代的動亂摧毀了他的家庭，使其將身家性命全都投入於政治活動，成就了他的執着。然而即使如此，他也無法在南明的任何一個朝廷中有什麼作為。幾個南明朝廷對明統的延續給遺民們保留着最後的希望，但事實上，除了少數理想主義者以外，掌握實權的軍閥大都主要關注眼前利益的爭奪，絕少真正以復國為出發點的。明王朝在它腐朽衰敗的過程中已經失去了凝聚力，無法重振人們的信心；大多數人的家國理想都敵不過現實利害的考慮，很難有人相信這個王朝能重新崛起並帶給他們保障。想要在如此散沙般的政權中有所作為免不了得不斷承受失落，執着如錢秉鐙，也終究衹有“爐灰死盡志初降，夜半披衣禮法幢”[②]，南明政治生涯衹給他留下不堪回首的記憶：“戢影江潭之上，混跡僧俗之間；回首同遊，

① 錢秉鐙時在桂林，趕回梧州時，永曆帝已不知去向。《到梧州界，聞亂道梗》云：“咫尺梧州路，孤臣去住愁；烽煙迷日暮，旗幟塞江流。扈從紛相失，乘輿何處求？驚聞魯司馬，無故自焚舟！”（《藏山閣詩存》卷一二，頁 616。）

② 《行腳詩》，《藏山閣詩存》卷一四，頁 622。

有如噩夢!”[①] 他心灰意冷至極，此後數年皆未能擺脫失志困頓的境遇。

以上通過對明遺民參加抗清活動的幾個案例的簡單分析，試圖探討抗清活動對於安頓遺民的心靈所起的作用。投身反清本為遺民最切實的報國之路，也是他們實現自我人生價值的重要途徑。儒家的入世精神，在這裏以“事功”的方式直接落實。對國家、天下的責任感，個人的“有用當世”的進取心，因國難家難而產生的屈辱、憤怒，在這個正常的生活秩序被打亂，一時之間失去歸依的時代，都可以從積極進行的政治活動中得到化解。

然而從一開始，復明運動就很難避免失敗的命運。晚明以來，帝王祇顧追求個人的財富和享樂，不顧及維持社會基本秩序和國民基本生計；隨着帝王個人意志的膨脹，他們與士人的關係也越來越疏遠。儘管還有些傳統的士人維持着臣事君以忠的觀念來維護明王朝，但其王權已失去了人們的信任，再也無法擔負起重建秩序之任。幾個南明朝廷成了名利爭奪之場，無論是朝內的黨爭，還是武將的跋扈，南明君主都毫無控制的能力。遺民們雖然抱着傳統的匡濟之志與儒者“知其不可為而為之”的精神，熱切地參與復國救亡活動，現實卻沒有給他們提供一展懷抱的空間。他們空有強烈的救世熱情卻又必須忍耐失落的痛苦，這一途徑終於不能安頓他們的身心。

① 《與汪辰初書》，《藏山閣文存》卷三，頁 636。

第二節　明遺民的避世與苦節

孟子有言："天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道。"[①] 這為後世儒者如何處理道德理想與實際生活的關係立下了標準。"天下無道"是明遺民們面臨的具體情境，"以身殉道"的選擇意味着為了道德理想要在實際生活中做出犧牲；此時，如何安頓個人生活對他們來說成了一個棘手的問題。他們首先要保證個人的行為能夠承擔起"存道救世"之任，避免因實際生活的需要而對道德理想造成侵害；同時還要在亂世中棲身，保全自己與家人的生命。由此，他們退守自我，把對生活的需求盡可能減少至最小；避世，於是成為其普遍采取的一種策略。

一、避世全身

避世有各種方式，一種是結集同伴，在山中人跡罕至之處開荒結廬，自給自足，有如漢末的塢堡。在清初的社會動亂中，這很能夠起到有效的防禦作用，孫奇逢與弟子們的結茅河北雙峰就是一例。據李元度記載："畿內盜賊數駭，先生率子弟門人入易州五公山，結茅雙峰；戚族相依者數百家。乃飭戎器、偫糗糧，部署守禦。又以其暇賦詩、習禮，弦歌聲相聞，寇盜屏跡；時以

① 《孟子集注》卷一三，《四書五經》第 4 種，頁 109。

方田子春之在無終山焉。”[1] 它為人們提供了一個安全的避難所。在這個意義上，魏禧等人在江西寧都金精山翠微峰構築“易堂”更為典型。

江西為閩、粵、湘、浙數省咽喉，是南明反清力量與清軍反復易手、進行拉鋸戰的地方，在清初十餘年中飽經戰火。寧都位於江西東南，鄰近福建。清軍南下，順治三年（1646）十月攻取贛州，贛州抗清的殘餘力量退回寧都[2]，直到順治四年（1647）十一月南贛總兵柯永盛的奏摺纔報告說“寧都逆寇平”[3]。順治五年（1648）金聲桓又在江西反正，順治七年（1650）清廷大舉會剿南明軍隊，“檄兵十萬”圍攻寧都[4]，涂伯昌等力守一年[5]，“城破，屠掠幾盡”。張岱《石匱書後集》記錄他親眼所見的戰後荒蕪曰：“一城之中但茅屋數間，餘皆蓬蒿荊棘，見之墮淚。訊問遺老，具言兵燹之後，反復再三；江西士大夫回應金、王，株連殆盡。”[6]

災難中，魏禧等易堂九子所居的“翠微峰獨完”，是與其遠見和才幹分不開的。翠微峰地勢險峻，“距寧都西十里，四面削起百餘丈，中徑坼，自山根至頂若斧劈然”，外人不易進入。他

① 《孫夏峰先生事略》，《清朝先正事略》卷二七，《清代傳記叢刊》第193冊，頁195。

② 如《爝火錄》卷一五記“張安率所部退回寧都”。（《臺灣文獻叢刊》第177種，頁811。）

③ 王先謙《東華錄》順治四年十一月己亥日，《續修四庫全書》史部369冊，據上海古籍出版社藏清光緒十年長沙王氏刻本影印，頁272。

④ 魏禧《先伯兄墓誌銘》，《魏叔子文集》卷一八，《四庫禁燬書叢刊》集部第5冊，頁240。

⑤ 《南天痕》卷一六，守土諸臣傳，《臺灣文獻叢刊》第76種，頁271。

⑥ 《石匱書後集》卷四六，《江西死義列傳・徐敬時傳》，頁379。

們在營建的過程中還預先考慮了防禦措施："緣坼鑿磴道，梯而登。出其上，穴如甕口，因置閘為守望。"[①] 經過數年營建，此地儼然成為一塊世外桃源，"樹竹十萬株，蔬圃亭舍雞犬池閣，如村落山中"，十分令人嚮往。方以智來訪，歎曰："在此蓬萊中，與門人子弟，晝耕夜讀，豈容易得哉?"[②] 聲譽的擴大更使其規模愈廣："漸致遠近之賢者，先後附焉。"[③]

遠遁海外，是清初遺民避世的另一策略。餘姚朱之瑜，在順治十六年（1659）鄭成功進入長江攻打南京失敗後，"熟知聲勢不可敵、壤地不可復、敗將不可振，若處內地，則不得不從清朝之俗，毀冕裂裳、髡頭束手；乃決蹈海全節之志"[④]，於是遠走日本，終身不返中土。朝鮮也是明遺民的避居地之一，遺民避難其地者多見於朝鮮人撰《皇明遺民傳》中。如田好謙，其述遠走之意曰："遠託異國，昔人所悲。今中原陸沉，吾得免左衽，幸也。"[⑤] 在小說《水滸後傳》中，遺民陳忱甚至構想了一個海外建國的故事。建國不易，但臺灣及南洋諸島，確實也有許多遺民聚居。據孫靜菴《明遺民錄》病驥老人序，"南洋群島中，明之遺民，涉海棲蘇門答臘者，凡二千餘人"[⑥]。

不過，大多數人並沒有條件遠走，也很難為自己找到一塊遺

① 邵長蘅《魏禧傳》，《碑傳集》卷一三七，頁 6482。

② 方以智《游梅川赤面易堂記》，《浮山文集後編》卷二，《續修四庫全書》集部 1398 册，頁 383。

③ 《翠微峰記》，《魏叔子文集》卷一六，《四庫禁燬書叢刊》集部第 5 册，頁 73。

④ 日本今井弘濟、安積覺同撰《舜水先生行實》，《朱舜水集》附錄，頁 616—617。

⑤ 《皇明遺民傳》卷七，《明遺民錄彙輯》，頁 122。

⑥ 《明遺民錄彙輯》附錄，頁 1371。

世獨立的樂土。顧炎武說："四皓之商顔，劉阮之天姥，凡昔日兵革之所不經，高眞之所託跡者，無不為戎藪盜區。故避世之難未有甚於今日。"[①] 吳拱辰有詩敘避世之難云："乾坤何處不干戈，四海難容一客過。觸世姓名隨地變，傍任眉角小心多。飢寒勞頓身非屈，門戶江山事總訛。縱有桃源千百里，也應無地避風波。"[②] 他們還得在各種人群之中生存，要想避世，衹好通過個人消極的行為方式割斷與人群的聯繫。在各種傳記對遺民行為的描述中，我們常常可以看到"不入城"、"不出門庭"、"不下樓"的情況。

他們的這些行為，部分出於對晚明士人風習的反對[③]，但更主要的原因，還是為了自我保全和堅持政治立場、追求道德純粹。

我們從較為極端的"不下樓"、"不出門"等行為開始考察。不下樓是一種象徵性行為，即通過不履踏新朝的土地來表明個人的政治立場。在對遺民行為的記載中，敘述者有時會特別突出這一點，如《南天痕》傳胡正言："及南都亡，屏居一樓。足不履地者三十年。"[④] 明遺民中也有用"水居"來表達同樣意思的，《皇明遺民傳》記，江陰人陸蘇："清人下江南，遂毀巾衫，焚筆硯，舉家遷於舟，誓不登岸，冠昏皆在舟中。惟披網捕魚，令童

① 《答李紫瀾》，《顧亭林詩文集》，頁 65。
② 《豐城兵火後荒凉竟無客舍》，《明遺民詩》卷一四，北京：中華書局，1961，頁 608。
③ 可參看王汎森《清初詩人的悔罪心態與消極行為》，《晚明清初思想十論》，頁 188－247。
④ 《南天痕》卷一九，隱逸傳，《臺灣文獻叢刊》第 76 種，頁 335。

子人市換米以自給。每遇風雨之夕，輒繫棹荻葦間，仰天長號，呼崇禎皇帝不輟。"① 關於"不下樓"的記載，不少還與服飾髮式有關，如陳廷煡"不易衣冠，居招隱樓，終身不下樓"②。季大來"潛居一樓，禁足不下者十餘年。終身服先朝之服，未嘗薙髮，著書盈篋，不以示人"③。再如王夫之"晚歲完髮，伏居一小樓，不輕與人接"④。不出庭戶有時也有相似的原因，如文可紀"未嘗越戶，以故衣冠終"⑤。何源澎"不願剃髮……蔬食布衣，足不出戶，數十年如一日"⑥。

在清廷嚴厲的禁令之下，保持先朝衣冠髮式，若加追究，會被視為公然的反叛。但不下樓、不出門，它就變成了一種私人行為，除了家人之外無人知曉，不會在社會中造成大的影響。衹要地方官無意於嚴厲勘查，就可以被含糊放過。這種方式雖然艱苦，卻可以在幾乎不可能的環境中堅持漢族衣冠。對於這樣做的遺民來說，艱苦的付出是值得的，它換回的是既能堅守自我準則，又相對安穩的生活環境。因而，它也被當成一種避禍的手段，吳江張拱乾就在順治十五六年清廷嚴查"通海"案時出此下策：

戊戌、己亥間，海氛不靖，江、浙富室多為人告密，填

---

① 《皇明遺民傳》卷六，《明遺民錄彙輯》頁 790。
② 《福建通志列傳選》卷六，《臺灣文獻叢刊》第 195 種，頁 383。
③ 袁承業《明孝廉季大來先生傳》，《碑傳集補》，臺北：文海出版社，1986，頁 1939。
④ 《清詩紀事初編》卷二，頁 178。
⑤ 《皇明遺民傳》卷二，《明遺民錄彙輯》，頁 19。
⑥ 《勝朝粵東遺民錄》卷二，《明遺民錄彙輯》，頁 176。

> 牢戶、流塞外者不可勝數；故大家巨族，朝夕難保。拱乾喟然流涕，愈屏絕交遊，坐臥一小樓，顏曰“獨倚”[①]。

由於政治立場和當世政權的對立，明遺民們實際上處於政府的保護之外，他們很容易受到各種力量的傾害而無力自保。減少與外界的交往是一種韜晦的辦法，可以減少招致禍患的機會。

相比上述極端的行為，“不入城”更為常見。各種遺民資料中對此的記載較多，在《明遺民錄彙輯》中，單是標明“不入城”字樣的就多達幾十人，如果加上披髮入山、藏身土室等等，現存資料表明，大約有十分之一的明遺民把它作為自我約束的行為準則。

“不入城”首先也是出於現實的考慮，大致來說，可以避免官府的牽扯，避免與仕清故舊的交往，躲避兵災等[②]。徐枋（1622－1694）是明遺民中以避世決絕著名者。他在《居易堂集》中留下了關於其避世生活比較詳細的記錄。我們可以藉此更近距離地瞭解避世遺民的真實心態。

徐枋自述“前二十年不入城市，後二十年不出庭戶”[③]。其實當初也曾有友人吳嘉禎寫信勸他入城，其言曰：

> 空山不可久居，鄉村多盜剽掠之患，其小者也；近來匿

---

① 《南天痕》卷二〇，《逸士傳》，《臺灣文獻叢刊》第 76 種，頁 354。
② 王汎森在《清初士人的悔罪心態與消極行為》一文中對此敍述較詳，故從略。
③ 《居易堂集自序》，頁 2a。

影山阿者多不測之禍，維斗、臥子、公旦、彥林無辜慘戮，大可畏也；況妬賢之人此間不少，不以忠節仰慕，轉以立異萋菲，每聞其言，不勝浩歎。倘有讒毀，做成機穽，誰能挽回？深為大兄慮之。今日之計速速進城，與二哥同居。兄弟相依，和光混俗，可以處亂，可以避禍。守身之道不得不然，萬勿固執，遺事後之悔①。

信中提到居於城外的潛在危險，一是盜匪剽掠，一是行為上的"立異"可能引起讒毀。這些危險是迫在眼前的，楊廷樞、陳子龍等人的遇害就是前車之鑒。但徐枋回信表示，對於自己來說，更安全的反而是城外：

　　性本忤俗，未克三緘，即深自悔艾。而遇一時人，聞一時事，則當機輒發，嚼齒穿齦，不可復遏。以轉喉觸諱之人，而欲周旋於箝語防口之世，一不可合也。迂懶既甚，筋緩肉駑，不可韋弦。即在當日，恪守庭訓，經年杜門，達官貴人都不識面。今若仍其故我，則入城無異居山，而來而不往，疵釁更生，即欲強事奔趨，而木強面目猝不能改，二不可合也。世網日密，新法愈苛，而枋祖臘非王，衣冠猶舊。幸與樵牧為伍，略能自豩。一入城市，動皆桎梏，而必罹不測，三不可合也。且也褊衷狹性，既與世日乖，則世人視之，將同怪鳥，跡之所至，矰繳隨之，然其竄深山之中，網

① 《居易堂集》卷一，《答吳憲副源長先生書》附錄，頁 6a。

> 羅猶緩；一與世近，則羣起而逐弋人之慕，須臾莫避。故遯荒則禍遲而或可免，入城則禍速而必無幸。均一禍也，何必去遲而就速乎？是固不可以彼易此者也[①]。

以他“忤俗”、“迂懶”、“木強”、“褊狹”的性格在城市中生活，不必說“和光混俗”，反而處處與周圍環境相抵牾。可以想象，一個政治立場強硬、性格激烈的人生活在以謀求生存和富貴利達為目標的人群中間，是很容易因為個人的清白過於耀眼而引起忌恨，並由此陷入不測之禍的。城市與鄉村的一個區別是：城市的人口密度大得多，與他人可能產生的聯繫也較多；而鄉村生活則大體可以自足，人與人之間的空間相對較大。此外，國家政權對鄉村的控制遠不如城市嚴密，要堅持“祖臘非王，衣冠猶舊”的政治立場表達，與政治嗅覺不那麼靈敏的“樵牧”相處，當然更令人放心。黃淳耀曾點出了這是遺民避世最要害的部分：“吾輩埋名不能，而潛身必可得。冠婚喪祭，以深衣幅巾行禮，終身稱故明進士，一事不與州縣相關，絕跡忍餓可也。”[②]“一事不與州縣相關”，即遠離政權機關。由於遺民堅持不同的政治立場，這便成了隨時都可能致禍的活火山，明智的辦法是不去招惹政權機關，這也是大量遺民選擇“不入城市”的主要原因。

徐枋的避世原因比較複雜，但全祖望已經看到，除了道德操守的自我要求以外，“自全”亦是其中重要一端。《題徐俟齋傳

---

① 《答吳憲副源長先生書》，《居易堂集》卷一，頁 7a—7b。

② 孫靜菴《明遺民錄》卷八，《王際泰傳》引黃淳耀《答王存研書》，《明遺民錄彙輯》頁 93。

後》云："其中未嘗不具保身之哲，可以為世法。"[1] 在亂世中生存，"保身之哲"是一種人生智慧，"可以為世法"的評價表明了全祖望的欣賞態度。實際上，徐枋也頗以此自負。他說：

> 第二十年來，於平居時若履春冰之必陷也，若蹈虎尾之必咥也。及至世路構稽天之波，弋人布彌空之網，而我坦然，未嘗動吾心而嬰吾寧也，何也？自信我之必不預於是也。必不預於是，蓋以平時深自處，無以招之也[2]。

此處一連用了四個駭人的比喻來說明周圍危機四伏，能在這樣的環境中身心泰然，非常人所能，當然是難能可貴的。事實上，"以身殉道"並不意味着"殺身成仁"，歸莊云：

> 君子之處季世，惟當自盡其道，而禍福一聽之於天。持激亢之論，為驚世忤俗之事，以扞文網，觸機穽，此不盡其道者，相戒勿為可也[3]。

在本來就動盪不安的清初社會，祇有激亢的言行能引起人們的廣泛關注，獲得大多數人的認可，激發他們為艱難求生所壓抑的道德崇高感；易代之初的那些烈士傳奇在流傳中也幾乎形成了道德典範。但是，遺民們對此的認識是清醒的：驚世忤俗必然要承擔

① 《鮚埼亭集外編》卷三〇，《全祖望集彙校集注》，頁 1360。
② 《與葛瑞五書》，《居易堂集》卷二，頁 2b。
③ 《小宛齋記》，《歸莊集》卷六，頁 356。

過大的代價，生命的付出如果不能獲得與之相當的價值回報，就成了逞一時之勇。魏禧指出，行為應當先有明確的意圖：

古君子所謂獨立不懼者，或朝廷大事，不阿衆以誤國；或出處取與，不以世俗之好惡利害變節為非耳。非謂必皎皎硜硜，堅持此名致死而無悔也。不然，《易》之見幾，《庸》之默容，《論》之免刑戮，且何說哉[①]？

他連續舉出儒家經典來證明自全的正當性，相當於歸莊對“自盡其道”的一再強調，顯示出抗辯的壓力。還是王夫之的論斷最為直截：

有必不可仕之時，則保身尚矣[②]。

在對實際政治活動的參與已經失去意義的特殊時刻，“保身”成了首要原則。

當然，王夫之為此提供了強有力的理由——衹有懂得保護自己的人，纔可能完成其承擔的社會責任：

故君子之愛身也，甚於愛天下；忘身以憂天下，則禍未發於天下，而先伏於吾之所憂也……一失其身，雖有扶危定

① 《答友人》，《魏叔子文集》卷七，《四庫禁燬書叢刊》集部第5册，頁516。
② 《讀通鑒論》卷一二，《船山全書》第10册，頁440。

傾之雅志，不能自救其陷溺；未有身自溺而能拯人之溺者也[①]。

保身本身沒有被看做最終目的，但它卻是實現其他一切可能的前提。前文已備述，明遺民們深知自身的獨特價值，他們認為自己是儒家之道在亂世的保存與傳承者。屈大鈞云："嗟乎，士君子不幸生當亂世，重其身所以重道。"[②] 結合全身的問題，徐枋說得更為透徹：

吾觀古者一二大儒生，當革運之會而處亂世也，其植大節甚峻，而其處跡甚晦，其持氣甚平，何也？蓋非植節之峻不足以任綱常之重，而為萬世之楷模；非跡之晦而氣之平，則無以克全於亂世，而使身名之俱泰。雖然，彼大儒者又豈為一身之存亡計哉？聖人之道載於六經，儒者明經以荷道，故吾身存有與俱存，吾身亡有與俱亡者矣。苟蹈小節而輕吾身，是使經不傳而道不明也；經不傳，道不明，是使斯人之不得與於綱常倫序之中也，是使萬物之不得遂其生而盡其性也，是使天地之失其位而日月之失其明也。噫！儒者之身不綦重哉？故必晦吾跡以存吾身，而存之愈久，則垂之愈長，積之愈厚，則施之愈遠[③]。

① 《讀通鑒論》卷五，《船山全書》第 10 册，頁 184。
② 《七人之堂記》，《屈大均全集》第 3 册，頁 32。
③ 《鄭老師桐菴先生七十壽序》，《居易堂集》卷七，頁 10a—10b。

遺民的生存之艱難尚在於他們必須甘於隱忍和平淡，他們和一般的氣節之士有所不同。氣節之士可以讓激昂的情緒壓過理性選擇，可以因對道德崇高感的追求而忽略實際利害，並因此得享盛名；但在明遺民眼中，痛快的負氣而行祇是“蹈小節”，不能實現真正的價值。韜光隱晦意味着失去衆人的關注，意味着自我克制與忍耐寂寞。但面對複雜險惡的現實環境，祇有這樣的冷靜，纔能自我保全，纔可能完成其特殊的歷史使命。

二、避世與個人品節

明遺民對自身生存特殊意義的體認，使其避世全身根本不同於苟且偷生，它對主體有更高的要求。孫奇逢謂：“(遁）首取於《易》之潛龍，蓋有龍德而後可以遁，無龍德何以遁焉?”① 它首先需要以堅實的價值信念作為自我支撐，其次還需要處世的智慧。

關於後一方面，有時體現為一種個體性的把握分寸的能力。黃容《明遺民錄》記王煒：“立身甚密，事苟不必為者，斷不為，友苟不必交者，斷不交。然嚴而不失之隘，峻而不流於刻。此中之權衡，實有獨得焉。”② 他劃定了一些原則，以便縮減與外界的聯繫；但這些原則又是有彈性的，在執行時可依據具體情境的變化而調整；調整參照了另外的準則，即保持個人的高潔，但絕不因此而觸犯他人。要做到恰到好處很不容易，不僅需要對自己

① 《遁義哀集序》，《夏峰先生集》卷四，頁 109。
② 黃容《明遺民錄》卷五五，《明遺民錄彙輯》，頁 55。

與環境的關係有清醒的認識，而且需要在與人相交時精確地把握尺度。對於一些性情天真或激烈的人來說，這幾乎是無法通過學習來達到的。

王夫之提出了另外兩個辦法。其一是“敦實行遠虛名”①。在《讀通鑒論》中，他把卓茂作為處亂世的典範。卓茂没有驚人的言行，在王夫之看來，這正是其高明之處。他能夠在王莽篡漢這樣危機敏感的時代，既堅持個人的價值追求，又避開了政治迫害。他的“實行”是其真正價值所在，那就是對地方風俗實實在在的善化。其二則融合了道家精神的超越態度：

> 士苟貞志砥行以自尚，於物無徇焉，於物無侮焉，則虎狼失其暴，蝮蛇失其毒。天下之穰穰而計禍福者，皆足付一笑而已。故莊子曰：“大浸稽天而不溺，大旱金石流而不熱。”豈有神變不測者存乎？貧而安，犯而不校，子孫不累其心，避就不容其巧；當世之安危，生民之疾苦，心念之而不嘗試與謀；文章譽望，聽之後世而不亟於自旌；其止如山，其涵如水，通古今，參萬變以自純，則物所不得而辱矣②。

把視野投放至更高遠之處，超越現世之我及其一切牽掛。在這樣的人那裏，關於個人的一切利害得失，包括人生的不朽等種種問

① 《讀通鑒論》卷六，《船山全書》第 10 册，頁 219。
② 《讀通鑒論》卷八，《船山全書》第 10 册，頁 337。

題，都不再成為內心的負累；至於儒者的現實參與，則暫時擱置，即“心念之而不嘗試與謀”——既然嘗試與謀不能產生實效而會帶來危害。這些紛擾的念頭都去除了以後，他的心靈便如山一般難於震撼，如水一般無所不容，澄澈清明，通曉世界所有的變化，自身卻純一安靜。他生活在世俗紛紛攘攘的之中，但世俗中卻没有任何事物能夠對他產生影響，這是與“道”同一的主體自足的境界。不過，由於個人無法完全切斷與世俗的聯繫，這樣的境界很難完全實現。

更高的要求還體現為避世者對個人品節的講求。避禍是避世的一個重要方面，存身是全身的一個重要方面，但它們之間的差異也很明顯。避世除了安全的考慮之外，也是明遺民維護自身道德純粹性的一種策略。王夫之云：“君子有必去以全身，非但全其生之謂也，全其不辱之身也。”①

所謂“不辱”，首先指政治立場的堅定。順治、康熙兩朝，清廷屢頒徵召“山林隱逸”之令。此舉包涵了以富貴利達作為誘惑，分化遺民群體之意。並且，脅迫與誘惑常常結伴而來。康熙十七年詔舉博學鴻詞，這種活動達到了頂峰，它使遺民們更深刻地意識到避世的必要性。目覩了李顒不得不“臥操白刃”，顧炎武由衷感歎：“名之為累，一至於斯，可以廢然而返矣。”② 他自此斂跡益深。呂留良有相同感受：“故為吾計，惟有閉門深匿，

① 《讀通鑒論》卷一七，《船山全書》第10册，頁642。
② 《答李紫瀾》，《顧亭林詩文集》，頁65。

以木葉蔽身，以泥水亂跡，如世間未嘗有我者，斯得耳。”①

有一類人是明遺民們特別要避開的，那就是仕清的漢族官員。在遺民傳記中，可以看到大量的此類記載。《皇明遺民傳》云，李傚機為了躲避求見的顯官，“躍入江中，俟其去乃出”②。黄宗羲在浙江遺民汪渢的墓誌銘中也提到，汪渢曾偶遇對他仰慕已久的官員，當對方向他打聽自己時，他說：“適在此，今已去矣。”此人多方殷勤，卻始終無法換取汪渢的交往；與李傚機的躍江相避類似，汪渢在其來訪時居然“排牆遁去”③。拒絕與仕清官員的私人交往可以看做一種政治立場的表達，它表示不願與清廷有任何瓜葛；相同的政治立場是與人交往的首要條件，為此他們有時甚至可以放棄與舊友的情誼。

其次，“不辱”包括清白的名譽。極強的自我意識帶給明遺民們強烈的自尊心，他們即使能夠做到對現實生活無所求，卻無法容忍社會輿論的訾議；更何況，他們中有許多人未能忘情於不朽，因而對聲名更加重視。就他們的處境來說，一旦有所作為，是很難保證在没有是非紛擾的情況下實現初衷的。一些遺民認為，無為是最好的生存之道。沈壽民云：“弟每云吾儕處今日，要須閉戶捲舌，詩人不言詩，文人不言文，理學人不言理學，風節人不言風節，聲氣人不言聲氣，破嗜割愛，如蒙如癡，庶遺苟活。”④

---

① 《戊午一日示諸子》，《呂晚村先生文集》卷八，《四庫禁燬書叢刊》集部 148 册，頁 621。

② 《皇明遺民傳》卷一，《明遺民錄彙輯》頁 309。

③ 《汪魏美先生墓誌銘》，《黄宗羲全集》第 10 册，頁 393。

④ 《復劉輿父》，《姑山遺集》卷二四，頁 269。

一個突出的現象是，部分遺民主張“不講學”，這是由於他們充分考慮到此事可能帶來的麻煩。前文述及，講學被明遺民看作傳承儒家之道的一種重要途徑，但也有些人認為非時所宜。張履祥致信準備講學的友人說：

> 方今世道淪胥，人心載溺，仁兄倡道東南，將以振起而作新之，甚盛甚盛。弟雖蹇駑，能不踴躍後塵，思自列於君子之林哉？竊有懼者，鳳凰于飛，盛世之瑞，非時而見，覆以為災。《易》曰：“天地變化，草木蕃。天地閉，賢人隱。”乾坤何等時，仁兄當亦慮之矣。矧承聲氣末流，質心未復，載好其音，不潔其羽，所在有之。藩籬一決，為世指陳，重使斯道不尊不信，未必非吾黨之憂也。弟戢影息交，聲不達戶，非敢云儉以避難，徒以苟全亂世，且效古人披髮行歌之跡①。

對於友人振作世道人心的想法，張履祥完全理解並贊同。但他仍然認為，斯世不宜講學，因爲目前的社會環境很難避免有以講學為幌子招搖的言行不檢者，他們的講談反而會妨礙人們對道學的尊信。顧炎武也認為“處今之時，但當著書，不必講學”②。相比之下，講學需要與人有較多的交往，很可能帶來盛名；但事情總是有它的負面，與盛名同時到來的往往是流言蜚語。而祇要

① 《答友人》，《楊園先生全集》卷九，頁 268—269。
② 《與友人論父在為母齊衰期書》，《顧亭林詩文集》頁 44。

“戢影息交，聲不達戶”，個人的高潔應該比較容易得到保證。

這種心理顯示出明遺民的清高，他們要追求純粹無瑕的道德人格。正因為如此，明遺民群體中有些人因避世的乾淨徹底而成為楷模，其中最著名的是徐枋、沈壽民，他們與巢鳴盛一起被時人稱做“海內三遺民”，受到其他人的仰慕。杜濬以節行自高，矯矯不群，但在提到兩人時，卻明確表示“自愧不如”[①]。

與他人不同的是，他們的避世中有自苦的傾向。沈壽民描述自己的生活狀況云：“啖粥三年，童僕告去，千里相對，子春父汲，聊倚為命耳。采薪虎穴，絕糧草居，形色黳枯，憂虞煎沸。鄰父過而揮淚，交遊望之感愴。枵腹坐斃，決不斗升告人；鞭策犬豕，決不吹噓外假。”[②]

他們之所以自苦，可能與中國文化中把苦難看做積極因素的傳統有關。孟子所謂“天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，增益其所不能”，幾乎成了人們共有的文化信念，當面臨困境時，常常幫助人們自勵。但是，這一觀念也會被推致極端，轉換成渴望有所作為者對苦難的嚮往與主動追求。在明遺民中就有這樣的傾向。徐枋曾經說：

> 有奇才者，必有奇阨。得之太奢，失之亦太劇，盈虛消息，物理固然。所以古來賢才奇傑之士，大都死生契闊，顛

① 《清史稿》卷五〇一，遺逸傳，頁13859。
② 《答同邑友人書》，《姑山遺集》卷五，頁70。

> 沛流離，家道坎坷，身嬰沉痼。其所遭遇，必極人世之所不能堪。……所以賢才奇傑之士，其所為死生契闊，顛沛流離，家道坎坷，身嬰沉痼者，固天之所以阨之，亦正天之所以成之也[①]。

苦難被當做有所成就的必要條件，苦難本身同時也產生了一種魅力。它成了一塊試金石，激發着人們自我考驗的衝動；它是理想實現途中的阻礙，但也為之提供了一條途徑——跨越困境即能有所成就。簡言之，它鼓勵着人們追求理想的激情。

苦難也被當做道德之砥礪，使遺民對自我生存的特殊性有更強烈的體認。沈壽民曰："不窮不苦，不足明吾志，不足貞吾遇。"[②] 摒絕具體生活的享受，使人生的目標更加清晰。"不貧不病，不足還吾道之常；不貧不病，不足禦時會之變。"[③] 戰勝人類趨利避害的本性，伴隨着意志對痛苦的克服，更強的能量被激發出來。通過這種訓練，人的精神力量變得更為強大。人身上那些偏離於道的因素逐漸被消滅，這是一個自我淨化的過程，苦難最終能夠使人與道達成真正的合一。

作為這方面的個案，明遺民中最具典型性的是徐枋。對他的生存方式影響最大的事件，是其父徐汧的自盡殉國。徐枋記當時情形云：

---

① 《與潘生次耕書》，《居易堂集》卷一，頁 21a—21b。
② 《復貢逵伯》，《姑山遺集》卷二六，頁 293。
③ 《答武進陶三寧書》，《姑山遺集》卷四，頁 66。

> 乙酉之夏，先人將殉節。僕誓必從死，先人呼僕而泣，諭之曰："我固不可以不死，若即長為農夫以沒世可矣。"僕死志未遂，故謹守先人之一言，至二十八年而不變也。匿影空山，杜門守死，始則絕跡城市，今並不出戶庭，親知故舊都謝往還，比屋經年莫覩我面。傭力自活，采薇苟全[①]。

父親的殉節無疑給他樹立了一個極高的道德尺度，為了達到這個尺度，就必須完全守住自己的德操，不使它有絲毫讓人譏議的地方，考慮到"（先君）年當強盛而東身以殉家，有正寢而慘死於路，此終身之恨，百身莫贖者也。苟通時人而取世資，是忘吾親也。不特忘吾親，是辱吾親也"[②]，他決定"東身土室，與世訣絕"[③]。

徐枋避世之決絕遠遠超出一般遺民，以至於當時就有"人傳徐昭法，可聞不可見"[④] 之語流傳。為了解決生計問題，他不得不賣畫自給，但采取了特別的方式，即"賣者不問其人，買者不謀其面。若百年采箬，桃椎織履，置之道頭，需者隨其所值，亦置道頭而去。仍不與世相接，而與物交關也"[⑤]。

不僅身"不可見"，他連聲名為人"所聞"亦盡力避免。為人稱頌，則致信云："切望足下，凡見當世之人，絕勿置我於口

① 《與馮生書》，《居易堂集》卷三，頁 10a。
② 《誡子書》，《居易堂集》卷四，頁 6a。
③ 《居易堂集自序》，頁 1b。
④ 黃宗羲《與徐昭法》，《黃宗羲全集》第 11 册，頁 251。
⑤ 《答友人書》，《居易堂集》卷二，頁 10b。

頻，總勿道及我一字，更勿使今之人因足下而闌及於我，則大幸矣。”[①] 他自已不刊刻文字，云：“絕不刻一詩一文。所以者何？避世之人，深不欲此姓名復播人間也。”友人刊刻的文集中提及他的姓名，便去信說：“交遊稱詡，梨棗傳布，非今所宜，況不肖避世之人乎？必改去為妥。”[②]

他不願接受他人的饋贈，仕清官員自不必說，甚至親友的幫助也視為畏途。遺民中的前輩李模贈米給他，“特以父執尊行之命，不敢不屈意勉領一次”，第二次就無論如何不肯接受了，且云：“鄙性硜硜，頗嚴取與，今雖飢餓未變初心。”[③] 連志同道合者的善意幫助，也被視為對自身獨立性的威脅而遭到拒絕，此皆出於徐枋對品節要求之完美。

追求道德完美為明遺民群體共有的傾向，這在進行道德評價時體現得尤其鮮明，他們對杜甫的批評即來自於此。由於對亂離時代的豐富書寫，杜甫成了明遺民群體的詩學典範，他們文集中仿杜、和杜的詩篇十分常見。然而，卻有不少人對杜甫的人格表示不滿。王夫之云：

> 若夫貨財之不非，居食之不腆，妻妾之奉不諧，遊乞之求未厭，長言之，嗟歎之，緣飾之為文章，自繪其渴於金帛，設於醉飽之情，靦然而不知有譏非者，唯杜甫耳[④]。

① 《與王生書》，《居易堂集》卷三，頁 12a。
② 《與吳瓶菴書》，《居易堂集》卷三，頁 13b。
③ 《與欽遵一書》，《居易堂集》卷一，頁 5a、5b。
④ 《論北門》，《詩廣傳》卷一，《船山全書》第 3 册，頁 326。

顧炎武云：

> 若乃杜子美飄零秦、蜀，而嗔王錄事不寄草堂之資，風斯下矣[①]。

錢澄之云：

> 凡公之崎嶇秦隴，往來梓、蜀、夔峽之間，險阻飢困，皆為保全妻子計也[②]。

彭士望云：

> 杜甫晚年詩漸弱，皆因窮迫損天真。丈夫不肯下顏色，自然萬古宜長貧。既不能強又不弱，得失悲喜徒紛紛。公忘自賦《丹青引》，終日坎廩纏其身[③]。

他們的批評都集中於一點，即杜甫未能免除俗世的感情，他有許多道德之外的打算，為家庭妻兒，為個人的生活。更令其不滿的是，杜甫居然為此而喪失尊嚴，向他人求取幫助。王夫之甚至認為，杜甫的生民之嗟不過是自身物欲得不到滿足的失落的擴大和緣飾。這種說法當然過於苛刻，而其他人對杜甫的非議，也超出

① 《答曾庭聞書》，《顧亭林詩文集》，頁 66。
② 《陳二如杜意序》，《田間文集》卷一三，頁 245。
③ 《讀杜詩》，《恥躬堂文鈔》卷五，頁 216。

了人之常情。就常情而言，杜甫之所作所為，為尋求基本的生活保障，為了家人，即使犧牲一點自尊，並不至於嚴重到廉恥不容的地步。

同樣嚴厲的標準也出現在明遺民之間，比如魏禧對方以智的批評。方以智出家以後，敝衣糲食，修行甚苦。魏禧因而對其寄予厚望，說："丈人乃自苦，而為此枯槁寂寞之事，甘之如飴，至老而不衰。彼其所欲盡者何心也?"① 但是，在方以智住持青原山以後，一時聲名甚盛，從學者中，僧俗宦儒雜糅。於是魏禧寄書責其招搖：

> 邇者道譽日盛，內懷憂讒畏譏之心，外遭士大夫群衲之推奉，於是接納不得不廣，干謁不得不與，辭受不得不寬。行跡所居，志氣漸移。夫觀時以行權者，豪傑之事；全身任道，聖賢所不廢。師之出此，識者猶將諒其所不得已，而今則既三年矣。禧粗覽佛書，從來古德，於道行法明之日，往往掛鞋曳杖，滅影深山，後世莫不高其行，譬猶神龍雲中，耦見爪甲。故曰：安知鳳凰德，貴其來見希。若鱗鬣首尾，終日示見，則禹屋畫壁、孔廟雕柱之物耳②。

考方以智駐錫青原之時，皈者日眾，交遊漸廣，確是事實③。但

---

① 《同林確齋與桐城三方書》，《魏叔子文集》卷五，《四庫禁燬書叢刊》集部第4冊，頁455。

② 《與木大師書》，《魏叔子文集》卷五，《四庫禁燬書叢刊》集部第4冊，頁471。

③ 可參見余英時《方以智晚節考·俗緣考》。

今天看來，魏禧的責難仍很難說完全正當；祇有在這些交往對其道德水平產生了負面影響時，它纔是合理的，因為交往本身並不具備道德意味。方以智未能完全收斂光華，潛身避世，可能與他通脫任性、不甚注重崖岸的個性有關，也可能與他期望以宣講佛法等方式對當世產生更大影響有關。不管究竟包含哪些動機，有一點卻是可以確定無疑的：即使他的交遊之廣部分出於個人需求，這種需求也是精神性的。其所交者除了從法僧俗，多為遺民逸士，雖亦交仕清官員如施閏章、黎士弘，但為數既不多，其人又皆為同情遺民者。故王夫之在《搔首問》中特意表彰方以智曰："密翁雖住青原，而所延接者類皆清孤不屈之人士，且興復疏遠，修鄒、聶諸先生之遺緒，門無兜鍪之客。其談說，借莊、釋而欲檠之以正。又不屑遣徒四出覓資財。"[①] 關於方以智的交遊，魏禧親姪魏世儼亦有評說云："木公既隱於浮屠，常返千里省親，止宿僧舍，夫人至不顧。使孫致手書，題緘曰'鐵心'，夫子不開視而火焉。然於窮巖幽谷豪傑非常之士，莫不殫心搜訪結交而惟恐後。嗚呼，是非徒守清靜寂滅者所可得而比也。"[②] 此外，對於世俗生活上的需求，方以智並未有絲毫的放縱。許多記載表明，他的個人生活一直非常清苦，並沒有因其盛名而發生任何變化。彭士望說他託跡青原之時，"猶與僧徒同食盞頭飯，甘糒糗，非人所堪"[③]。另據王士禛《池北偶談》"青原道場"

① 《搔首問》，《船山全書》第 12 册，頁 635。
② 《木公手卷為諸子濟跋》，《魏敬士文集》卷五，《四庫禁燬書叢刊》第 6 册，頁 508。
③ 《首山濯樓記》，《恥躬堂文鈔》卷八，頁 147。

條，劉公㦷見到他的形象是："衣壞色破衲衣，行纏束腰，居然苦行頭陀也。"[①] 方以智與易堂諸子交誼甚深，再加上魏禧與魏世儼、彭士望的親近關係，對於這些情況，魏禧不會不有所瞭解。因此，當他仍以"畫壁"、"雕柱"譏刺方以智，就衹能理解為他對其道德水平提出了更高、更純粹的要求了。

這些均反映出明遺民中一些人對完美道德的期待。其產生的動機，可能是希望在價值觀混亂的時代，能夠有一種使人絕對尊信的典範，以保持道德傳統不致斷裂。但是，純粹與完美的追求必然與人的正常生活需求產生衝突，有時還需要為此付出高昂的代價。徐枋由於堅持"垂三十年而片楮不通於人間，一縷不入於吾室"，以致"有一女，止三歲，冬無絮衣，患成寒疾，十年不差。一兒，年十二，便能書畫，見者以為神童，而飢不得食，病不得藥，遂殞其命"[②]。看到這些文字，讓人衹能歎息。節操之清白，在徐枋的心目中似乎超過了生命的可貴。當然，人孰無情，當時他是極其心痛的："僕以孑然衰老，遭此意外，慘酷亦萬無可生之理……五內崩裂，哀傷迷眩，不知所出，申紙不能作一字。"[③] 可事後仍強自說："夫人孰無兒女之愛？僕獨非人情乎？所以然者，所謂二者不可得兼，故寧受慘酷而不敢稍隳吾志也。"[④] 是否有必要付出這種犧牲，承受這種痛苦？道德的維護是否需要達到這麼不近人情，這麼極端的地步？身為一個"遺

① 王士禛《池北偶談》卷二一，青原道場條，北京：中華書局，1982，頁499。
② 《與馮生書》，《居易堂集》卷三，頁10a。
③ 《與姜奉世書》，《居易堂集》集外詩文，頁4b。
④ 《與馮生書》，《居易堂集》卷三，頁11a。

民”，徐枋對自我行為規範的嚴格，真是到了無可挑剔的程度，“骨肉手足五服之親，千里見存一葛一扇”，而“完璧衣褐，未敢其緘”[①]。親戚友朋的物質資助，原無關乎道德之守持，連此也一併拒絕，而置兒女生命於不顧，實近於自虐。儘管徐枋的品節無可質疑，他的行為卻讓人不能不產生疑慮：在對道德的追求中，底線在何處？

這種疑問在明遺民中間就已經產生了。黃宗羲在為余增遠、周齊曾兩位“活埋土室”、“長往深山”的遺民作墓誌銘時，開篇云：“名節之談，孰肯多讓？而身非道開，難呑白石，體類王微，常須藥裹。許邁雖逝，猶勤定省，伯鸞雖簡，尚存室家。”[②] 實際上婉轉提出了在講究名節的同時，不可完全廢棄生活的需要，對極端的行為表示了不贊同。在另一處，他說得更為直接：“士各有分，朝不坐，宴不與，士之分，亦止於不仕而已。所稱宋遺民，如王炎午者，嘗上書速文丞相之死而已，亦未嘗廢當世之務，是故種瓜賣卜，呼天搶地，縱酒祈死，穴垣通飲饌者，皆過而失中者也。”[③] 這些話，令人很容易聯想起明遺民群體中的類似現象，很可能是針對某些流行的觀念而言。這表明，明遺民群體中已經有人開始了對群體行為規範的深層反思。

三、對“桃源”的嚮往與警惕

避世對於明遺民的另一項意義，是提供相對安寧的生活環

① 《與馮生書》，《居易堂集》卷三，頁 10b。
② 《余若水周唯一兩先生墓誌銘》，《黃宗羲全集》第 10 册，頁 284。
③ 《謝時符先生墓誌銘》，《黃宗羲全集》第 10 册，頁 422－423。

境。避離人群，也就避開了世俗的紛擾。錢澄之的《田間文集》中記錄了天啟朝殉難的東林黨魁左光斗之子左子厚在龍眠後山半嶺構築"越巢"而居之事，其自述云："吾居於城，見世俗之人，聽其言，去之惟恐不速，雖有先人之敝廬，吾若不能以一日容。退居吾巢，而始曠然其自得也。"[1]

一些遺民認為，如能拋棄關於世情俗務的紛紜念頭，於修身是有利的。彭士望對甘京提出建議說：

> 其病在聰明活動，於人情世故仍不無周旋，如果堅學道，不宜半上落下，悠忽拖帶……即日割斷命根，移入深山，向心性源頭理會，期三年五年之久，基地堅實，度可載物[2]。

這種看法，可能與宋明儒學修養理論的主靜論相關，它要求人收斂身心，竭力去體認作為宇宙人生本體的道。之所以要"移入深山"，一方面是為了排除雜念，通過割斷與世俗的糾纏來自我淨化；另一方面，可以通過對靜穆自然的觀察體驗道的顯現，感受與道合一的境界。故錢澄之亦云："學道者，入山必求其深。蓋山水者遠俗之物也，俗者敗道之資也。與俗日遠，自與道日親；道親，而後可以讀書，而後可以研理，不獨為文已也。"[3]

隱居生活亦帶給遺民情感上的撫慰。徐枋自云有數樂：

---

① 上述引文均見《越巢記》，《田間文集》卷九，頁 161。
② 《復甘鍵齋書》，《恥躬堂文鈔》卷一，頁 17。
③ 《讀易疊翠樓記》，《田間文集》卷十，頁 180。

> 無風雨以阸之，無疾困以嬲之，無惡賓俗客之闌入，無塵緣外累之嬰心，一樂也；板屋繩床可以棲息，閑窗名花可以坐對，池亭巖壑懸之杖端，怪石幽泉不勞展齒，一樂也；穉筍正佳，有同玉版；新茶適口，何須雷莢？而瓶中之粟未罄，牀頭之酒可醉，一樂也[①]。

衹要能夠守持住自己的節操，在清貧的生活中也能夠感到滿足，享受人生的樂趣。在這一點上，明遺民遙遙呼應着陶淵明的人生態度。

陶淵明是作為“但題甲子”的“遺民”被廣泛認同的，“陶菴”成為明遺民使用最多的別號，許多人都有“和陶”、“集陶”、“飲酒”、“村居”之作[②]。陶淵明在《桃花源記》中所構造的理想世界，與他蕭然自適於亂亡之世的生活方式，亦為不少人所嚮往。

隱居在山間或鄉村，與自然的親近常常能令人進入審美狀態。錢澄之《北山樓記》云：“登吾樓者，推窗而望，有絕壁、流泉、枯樹、怪石，蘿薜處隱隱似有人居，皆恍然坐宋元人圖畫中。”[③] 在對自然之美的欣賞中，心靈獲得了短暫的寧靜與愉悅。王夫之對類似感受有更為精緻的描繪：

---

① 《與葛瑞五書》，《居易堂集》卷一，頁 18a。

② 關於明遺民從政治立場上對陶淵明的認同，李劍鋒《明遺民對陶淵明的接受》（《2005 明代文學國際學術研討會論文集》頁 441—458，北京：學苑出版社，2005）言之甚詳，故此從略。

③ 《北山樓記》，《田間文集》卷九，頁 174。

蒼壁不受春，轉入溪流曲。桃花影外天，微波動新綠。飛鳥隨風葉，梨花漾碧晶。溪山得圓淨，雞犬亦蕭清。不知身忽輕，已度青茸表。疎雨何妨飛，林端露清曉。仇池九十泉，桃源千萬樹。古人喪亂中，自選林泉住①。

山水之明媚，自然之生機，使人暫時從生活的重負中解脫出來，得以休憩片刻。這對於飽經患難愁苦的遺民來說，雖然短暫，卻非常重要。因為人生除了道德的追求之外，還需要有幸福的體驗，這方面的缺乏將使人生之弦過於緊繃，難以承受更多的壓力。因而，明遺民們是如此渴望着進入安寧平和的世界，以至於偶然遇到一個安靜的角落便懸想為桃源。歸莊《桃花》詩云：

一山紅樹五湖村，花底輕風掃陌塵。今日桃源人在世，不愁無地避嬴秦②。

對明遺民來說，桃源甚至無須存在於現實時空之中，而代表着他們對於生活圖景的理想。徐枋曾作《桃源圖》："原田墟里、人煙村落、水閣、山亭、溪橋、漁浦，可遊可居，儼然殊境。而遙睇天末，咫尺千里，孤汀遠際，輕舠出没，渺然復有江湖之心焉。"③

---

① 《避亂石雞村同載謀小憩》，《船山全書》第15冊，頁345。
② 《歸莊集》卷一，頁85。
③ 《題畫》，《居易堂集》卷一一，頁13a。

不能否認，對桃源的嚮往，很容易使人產生避離人世、追求自我適意的衝動。不少遺民對此亦抱有警惕，王夫之云：

> 俾陶潛、司空圖無悲憫之心，蕭然自適於栗里、王官之下，則其去傅良、張文蔚之苟容者，能幾何哉[①]？

暫時的“蕭然自適”能舒緩人生的重負，但如果沉醉其中，就是對社會責任的逃避。閻爾梅寫自己追慕“羲皇上人”的超脫云：“永初之朔既歸田，忍待元嘉又數年。祇有一生沽酒債，曾無三徑買山錢。閑中甲子俱忘矣，醉後詩文輒慨然。愧我未能窗下臥，東籬遙隔暮秋煙。”[②] 但他也非常明白，自己同陶淵明對人生意義的追求是並不一致的：“中原人各有東籬，我有東籬徑去之。寄語北窗高臥者，如今不是永初時。”[③] 亂亡的時代要求他們有所作為，使命感不允許他們高臥北窗。儒家的價值觀決定了這是一個僅能“辟人”、不能“辟世”的群體。

---

① 《詩廣傳》卷三，《船山全書》第3册，頁432。

② 《重陽讀陶詩有感》，《白耷山人詩集》卷六下，《四庫禁燬書叢刊》集部第119册，據中科院圖書館藏清康熙刻本影印，北京：北京出版社，2000，頁497。

③ 《陶靖節墓》，《白耷山人詩集》卷八，頁573。

第三節　明遺民與仕清漢官之關係

明遺民對仕清官員的態度，是一個與他們持身立場是否堅定有關的敏感問題。“不交當世”，對明遺民來說，絕對是一種讚美。可是，作為生活於現實社會複雜因緣中的人，遺民與仕清者的關係又不可能像二者的政治立場一樣單純。

一、交往的難以避免

在明遺民的傳記資料中，敘述者總是津津樂道於他們對仕清者的棄絕，前文述及的李傚機、汪渢事跡正是如此。在多數人眼裏，這是衡量遺民節操高下最容易把握的標準。明遺民與清廷政治對立，而仕清者卻要維護清廷的統治，所謂道不同不相為謀；清廷一方處於政治強勢，為避免對方的影響，斷絕往來似乎是最乾淨徹底的辦法；另外，道德純粹者總應該潔身自好，與名利場中人往來難免令人懷疑其有所圖。

但實際上，明遺民卻很難完全斷絕與當世官員的往來。當時以貞介絕俗而致譽天下，稱為“海內三遺民”的沈壽民、徐枋與

巢鳴盛（1611－1680）[①] 是三位最刻苦自閉的遺民。不過即使是他們，也都留下了一些與仕清官員交往的痕跡。

沈壽民《姑山遺集》中保存的數封書信表明了他與幾位官員的聯繫。其中大部分是給施閏章的。施閏章（1618－1683），字尚白，宣城人，清順治六年（1649）進士。歷任清刑部主事、山東學政、江西參議等職。明亡以前，沈壽民是宣城名士，施閏章青年時代曾拜其門下。明亡以後，二人出處殊途，但一直保持着情感的親近。施閏章《學餘堂文集》中有向沈壽民絮言生活瑣細、情志寄託的信件；沈壽民所寄，既有讚其文采瑰瑋者，感其周濟寒友、急人之難者，亦有勉其撫卹人民、施以仁政者，還有為自家先隴被人佔取而求其援手[②]。從這些書信來看，他們的師生情誼並未因政治立場不同而割斷。雖然沈壽民將郡守所贈之金"庋置壁中，三年塵甑，未嘗一發視"[③]。對於施閏章給遺民們的種種幫助，如鐫刻遺文、贍養遺孤、周全危難，卻讚為"自微愚山，今竟不古若矣"[④]。

徐枋《居易堂集》中沒有與清廷官員往還的記錄，清初流傳着"人傳徐昭法，可聞不可見"之語[⑤]，他閉門謝客的事跡在當

① 李元度《清朝先正事略》卷四五："先生（徐枋）與宣城沈壽民、嘉興巢鳴盛，稱海内三遺民。"（《清代傳記叢刊》第193册，頁564。）杜濬："於並世人獨重宣城沈壽民、吳中徐枋，自愧不如。"（《清史稿》卷五〇一，遺逸傳，頁13859。）徐枋《致巢孝廉端明書》書後云："時天下稱遺民之中有同調者三人：則宣城沈徵君眉生，嘉興孝廉端明及余不佞也。踰戶親知，都不接見。"（《居易堂集》卷三，頁2b。）

② 見《答施尚白書》（《姑山遺集》卷三、卷五），《復施尚白》、《與施愚山》、《復施愚山》（《姑山遺集》卷二四）。

③ 黃宗羲《徵君沈耕巖先生墓誌銘》，《黃宗羲全集》第10册，頁383。

④ 《與施愚山》，《姑山遺集》卷二四，頁278。

⑤ 黃宗羲《與徐昭法》，《黃宗羲全集》第11册，頁251。

世最為人稱道。黃容《明遺民錄》云："湯荊峴尚書斌撫吳時，屏騶從訪之山中，避不出，亦不報謝。"① 其後徐枋所有的傳記都引述了此事。湯斌（1607—1687），別號荊峴，清初理學名臣，以清廉剛正著名於順、康兩朝。他是孫奇逢的入室弟子，與遺民群體十分親近，黃宗羲、顧炎武、李清等皆與之有交誼。清末陳去病認為，湯斌與徐枋也曾經是有過交往的。在《五石脂》中，他談到曾見過友人所藏湯斌致徐枋的書信，並全文鈔錄下來。一信為請徐枋鑒定黃道周遺書法帖並題跋；一信云："前讀大作《孤兒行》，深見忠厚惓惓之意。謹和製一章，言辭蕪劣，不可云詩，弄斧班門，殊用自恧。"② 從信的內容來看，二人交誼應當不淺③。

巢鳴盛有《永思草堂集》，黃虞稷《千頃堂書目》卷二十七著錄，今不傳，唯朱彝尊《明詩綜》錄《題匏杯》一首存世。其事跡今可知者甚少，朱彝尊《曝書亭集》卷七十五《知伏羌縣事蔣君墓誌銘》云其與落職歸田、"自處仕隱之間"的清伏羌知縣

① 《明遺民錄彙輯》，頁540。

② 《五石脂》，南京：江蘇古籍出版社，1999，頁305。

③ 羅振玉《徐俟齋先生年譜序》云："湯文正公訪先生於澗上一事，言之當日踰垣以避，兩賢未嘗識面。卓氏《明遺民詩集》、宋中丞自訂年譜與文正年譜所載甚明。卓、宋與先生同時，所記必得其實，而《嘯亭雜錄》乃云文正訪先生，久乃得見，食以粗糲，文正不敢不飽。至嘉道間有偽為文正與先生書劄者，極道相見之歡。夫據傳聞以致記載失實，此失之無心也，偽劄之作則誣高賢而惑後世，其罪莫可逭矣。"（《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》第75册，頁396。）陳去病所見是否為嘉道間偽作，現已無法斷定；然而陳去病認為徐、湯交往，亦據徐山民所藏湯氏致徐枋書。徐山民即乾、嘉慶時翰林院待詔徐達源，為徐枋族裔。他欽慕徐枋之介節，是其澗上祠堂的建築者、文集的刊刻者，對徐枋事跡亦當知之甚詳。除非這些書信均為偽作，纔能如羅振玉斷言。不過羅於清亡後作俟齋年譜，本有意寄託自身遺老之志。其力辨二人未見、高賢被誣，恐亦有自澆塊壘之意。

蔣氏"酬酢靡間"[①]。巢鳴盛是否與在職的清朝官員有過交往已不得而知，但此則材料至少表明，"仕清"並不成為巢鳴盛選擇交往對象時必然排斥的條件。

上述"海內三遺民"的作為自然不足以推證明遺民都與當世官員有所交往，卻可以說明政治立場很難完全阻隔仕、隱者之間的聯繫。"不交當世"作為顯現高潔者道德純粹的傳奇固然令人仰慕，卻抹煞了現世生活的複雜性。生活中還存在一些與政治立場距離較遠的關係，比如親友之間的情誼不可能因易代而全部割斷，雙方共同參與的某個事業也可能把他們聯繫起來。

遺民與仕清者關係中更多的內容是他們的私人交往，亡國以前的情誼常常會成為聯結他們的紐帶，例如遺民詩人方文與仕清詩人宋琬。順治五年（1648），方文致書已經入仕了清朝的宋琬說："乾坤納納幾人存，出處所殊心不易。初冬擬棹吳門來，君舟此際開未開?"[②] 二人國變前就是知交好友，乙酉年（順治二年，1645）曾一道避難，同為"倏報楚師轟漢口，又傳戎馬逼江干"[③] 而擔憂，後來雖然出處不同，可是故交零落的感傷、患難與共的情誼，仍使方文對這一份友誼十分珍惜。在遺民與仕清官員之間，這樣的關係並不少見，陳洪綬與周亮工同樣如此。周亮工（1613－1672），明崇禎十三年進士，任山東濰縣縣令，北京失陷後投繯求死，為家人救免；南奔至弘光朝，被誣為"從逆"

① 《知伏羌縣事蔣君墓誌銘》，《曝書亭集》卷七五，《四部叢刊初編》，頁 7b。
② 《齊介人書致云宋玉叔客吳門念予甚切感而有作》，《嵞山集》，頁 141。
③ 《送吳錦雯、沈冠東、宋玉叔東行》，《嵞山集》，頁 316。

下獄。順治二年清軍南下時，以兩淮鹽運使起用[①]。陳、周二人本是知交好友，亂後隔絕多年，順治八年（1651）再度重逢的時候[②]，陳洪綬得見故人的喜悅並沒有因周的仕清而稍減，他有《喜周元亮至湖上》詩云："獨脫烽煙地，同尋菡萏居。半年兩握手，十載幾封書。人壯吾新老，兵銷會不疏。此來難久住，一笑一欷歔。"[③]

生活中一些具體的需要也會帶來新的交往，如顧炎武與華陰縣令遲維城。他們本不相識，大約在康熙十八年（1679）顧炎武寓居華陰前後開始交往。顧炎武有意營建朱子祠堂及書院，遲作為地方官首先表示支持，先"捐俸百金"[④]；後來顧生病，他就承擔起建祠的主要工作。顧炎武對此極為感激，其《答遲屏萬（維城字屏萬）》云："老年臺尊儒誨學之意，勤矣至矣！下令於流水之原，又可識涖事之精敏矣。"[⑤] 因為生活的變遷而產生新的需要，開始新的交往，在遺民與仕清者之間是很常見的。

仕清者能為遺民提供一些必需的幫助。顧炎武曾兩度蒙難。第一次是順治十二年（1655）為里豪葉方恒和叛奴陸恩的女婿陷害，全祖望《亭林先生神道表》云其："以千金賄太守求殺先生，不繫訟曹而即繫之奴之家，危甚。"所幸炎武好友路澤博"識兵

---

① 參見《賴古堂集》附錄《年譜》。

② 周亮工《賴古堂集》（上海：上海古籍出版社，1979，據南京圖書館藏清康熙刻本影印）卷二二，《題陳章侯畫寄林鐵崖》云："庚寅（順治七年）北上，與此君晤於湖上……明年予復入閩，再晤於定香橋。"（頁 824。）

③ 《陳洪綬集》卷五，頁 1029。

④ 顧炎武《與李中孚》，《顧亭林詩文集》，頁 80。

⑤ 《顧亭林詩文集》，頁 192。

備使者，乃為緦之，始得移訊松江而事解"[1]。第二次是康熙七年（1668），顧炎武被牽連進《啟禎集》案中，下濟南獄。為了營救他，李因篤"三千里赴友人之急，疾呼輦上，協計櫜饘"[2]，其所"疾呼"的"輦上"之士，即為京中顯貴。李源也參與進來轉託書信[3]。李源，德州人。順治三年丙戌（1646）進士，曾任河津令，與顧炎武交好。顧炎武的外甥徐元文此時已經做了國子監祭酒，並為皇帝的經筵講官，他也為此案到了濟南。顧炎武在給徐乾學的信中說"公肅之來，正當其時"[4]，可見結案在很大程度上需要借助外甥的勢力。兩次脫險，無論是"兵備使者"還是親友的幫助，對於顧炎武來說，都是必不可少的。明遺民因為反清或者文字而陷獄，在清初是常有的事，此時仕清者的援手往往能起到關鍵作用。恰如方其義對陳名夏所說："獨念天下初定，叛服靡常，保全善類，責在於公。"[5]

龔鼎孳大概是為"保全善類"努力最多的仕清官員。他曾因此被順治帝斥責為"不思盡忠圖報，乃偏執市恩"[6]。翻閱明遺民傳記資料，往往能在生死關頭看見他。如順治十一年（1654）傅山下太原郡獄，作為清廷左都御史的龔鼎孳"力救之。事白，釋歸"[7]。康熙三年任刑部尚書，他又設法營救了閻爾梅。閻爾梅所犯何案已不可知，大抵與其抗清活動有關，或者還有詩文觸

① 《鮚埼亭集》卷一二，《全祖望集彙校集注》，頁 229。
② 《與人書》，《顧亭林詩文集》，頁 202。
③ 同上，頁 234。
④ 《與原一甥》，《顧亭林詩文集》，頁 203。
⑤ 錢澄之《前處士方公次公直之墓表》，《田間文集》卷二四，頁 468。
⑥ 《清世祖實錄》卷九四，影印本《清實錄》第 3 册，頁 740。
⑦ 《傅山年譜》，《霜紅龕集》附錄，太原：山西人民出版社，1985，頁 1313。

禁的可能。據鄧之誠云："（閻爾梅）被逮時，其弟爾夔父子同下江寧獄，經年始釋。亡命之先，妻妾自殺。慮發塚，預平先墓。"[①] 大約案情相當嚴重，他最後能夠獲得平安，全仗龔鼎孳出力。方文詠其事云："隱匿姓名之四方，踏遍西南好山水。二十年間頭白矣。司寇龔公念舊交，特疏令君還故里。"[②] 龔鼎孳被金堡讚為"濟世愛民，是慈悲大菩薩"[③]，被錢澄之稱為"仁人"，云其："惟時大獄頻興，無辜坐死者比比，公務於萬死之中求其一生。"[④] 可見其所保全者遠非一二之數。

對於龔鼎孳把自己從危難之中解救出來，閻爾梅是很感激的。其《廬郡夏秋詩為龔孝升作》寫了二十八首，其中說："自解東山網，漁樵路始寬。百年知己淚，一粒返魂丹。作客還驚座，逢場更弄丸。待君襄大事，重製遠遊冠。""高山與流水，嗚咽感知音。"[⑤] 不但充分體會他對自己的幫助，不啻"返魂丹"，而且有與之相約江湖之興，"知己"、"知音"之言發自肺腑。

其他不至於生死攸關的幫助還有很多。如方以智在南明弘光朝受陷害以後，一直流寓嶺南，與永曆朝保持着若即若離的關係。順治七年（1650）清軍攻佔桂林，方以智被捕出家，不久被攜至蒼梧雲蓋寺，受清軍的看管。順治九年（1652），施閏章奉使粵西，經過梧州，專誠去拜訪了方以智。不久，方以智就由施

---

① 《清詩紀事初編》卷一，頁 89。
② 《贈閻古古丈》，《齋山續集後編》，頁 972。
③ 《人日龔芝麓、鄧孝威、張登子垂訪海幢寺奉和》，鄧漢儀《詩觀》卷五，《四庫禁燬書叢刊》集部第 1 册，據北京大學圖書館藏清康熙慎墨堂刻本影印，頁 383。
④ 《龔端毅蕲水縣生祠重新碑記》，《田間文集》卷一一，頁 197。
⑤ 《白耷山人詩集》卷五，頁 431。

閏章任清蒼梧兵憲的同學彭廣保出[①]，隨同施閏章北返。一直到江西廬山，方以智的家人前來迎接以後，兩人纔分手。施閏章《無可大師六十壽序》云："余昔奉使經蒼梧，與師定交雲蓋寺，已而搶攘，烽火相隨，間關北歸。至匡廬，同遊五老、三疊間，旬日始別。"[②] 可以說，方以智得脫羈縶，重返故里，是受益於施閏章的粵西之行。

由於遺民生活的窮困窘迫，仕清者往往為他們料理身後之事。降清的明臣中，曹溶是與遺民接觸較多，並常常慷慨相助的人之一。錢澄之《寄曹秋岳司農問素臣後事》說："當湖志士君宗彥（謂素臣），久客天南事已非。亂日去留家是累，別來生死願都違。十年消息憑誰問，萬里妻孥仗汝歸（素臣死嶺外，聞公挈其家還里）。自識門庭零落甚，遺孤此外更何依。"[③] 此"素臣"生平不詳，錢澄之《藏山閣詩存》中己丑年（順治六年，1649）有《同曹素臣入羊城紀事》一首，再結合這首詩來看，應當是與他一道參與永曆朝抗清的志士無疑。"萬里妻孥仗汝歸"，"遺孤此外更何依"，即云他死後，家人全依仗曹溶的照料。

周亮工也做過不少類似的事。王若先《櫟下先生小傳》言其"營盛於斯、陸可三、林古度、林雲鳳、陳鴻、趙珣之葬"[④]。諸人生平不盡可考，但林古度是著名的遺民詩人，林雲鳳遺事見於

---

① 參見任道斌《方以智年譜》卷五，頁 175。

② 《無可大師六十序》，《學餘堂文集》卷九，《景印文淵閣四庫全書》集部第 1313 册，臺北：商務印書館，1983，頁 101。

③ 《寄曹秋岳司農問素臣後事》，《田間詩集》卷一七，合肥：黄山書社 1998，頁 361。

④ 《賴古堂集》附錄，頁 895。

黃宗羲《思舊錄》，其人亦為遺民無疑。王若先又云周亮工為南昌王猷定刊刻遺稿，彭士望《與黃復仲書》也提到此事說："公不忍敝鄉王于一遺稿湮没，特為版行。"①

遺民固穷守志，有时孤处一隅，不為人所知，如果没有人表章，其心血铸就的著作诗文很可能就湮没无闻了。仕清者往往自觉承担了这个责任。魏禧赞周亮工云："仕宦既顯……名日益高，而服官退食，手未嘗釋卷。延見布衣之士，相與諮詢獎譽之，不問其老稚貴賤，大都僻邑，未謀面未通名氏之人。"② 吳嘉紀就是因他的推獎而獲得世人關注的人之一。周在浚《先大夫行述》云："海陵吳野人（吳嘉紀號野人）苦吟海濱，貧病幾死，鄉里相率為揶揄，先大夫版行其詩，自是人知有海陵詩人吳野人。"③吳嘉紀也有詩云："櫟公（周亮工號櫟園）不覺搔首語：'世有此君胡未聞?'索詩一讀一長歎……貧病故人得知己；即遣蒼頭走風雨，陋軒半夜扶予起。跋涉舟車三百程，指日追隨公杖履。"④其詩歌在當世受到重視，後來能夠流傳，周亮工的推掖功不可没。

談遷為了撰寫明史《國榷》，一直想要到北京搜集資料，但這個願望因其窮困而很難實現。他說："余結髮期一當於燕，既棄繻，無戶外之履，竊自恨少壯時愧司馬子長。"⑤ 直到順治十

① 《与黃复仲书》，《耻躬堂文钞》卷三，页 57。

② 《賴古堂集序》，《魏叔子文集》卷八，《四庫禁燬書叢刊》集部第 4 册，頁 588。

③ 《賴古堂集》附錄，頁 1008。

④ 《訪周櫟園先生兼呈汪恥人》，《吳嘉紀詩箋校》卷一五，上海：上海古籍出版社，1980，頁 452。

⑤ 《北遊錄紀紀程》，《北遊錄》，頁 1。

年（1653），同鄉朱之錫進京供職，他纔託身於朱之錫的幕府得遂此願。到了北京以後，談遷奔走豪紳之門，向當時在京任職的故明舊僚借書，訪問。他曾寫信給曹溶，說："蒙示史例，矜持其愚暫，許為搜示。遷本寒素，不支伏臘，購書則奪於饘粥，貸書則輕於韋布……幸大君子曲閔其志，託在後乘，假以程限，廣賜攜閱。"[①]《國榷》最終的成功，和眾人的相助應該說是分不開的。

遺民有時也會主動向仕清官員提出一些要求。歸莊平生以"山林野夫不宜通姓名於長安中人"自律，但為了刊刻曾祖歸有光的文集，衹好向徐元文求募曰："蒙高誼，得助成盛舉，豈弟一人之私感大惠，天下士林亦誦義無窮矣。倘得吹噓，廣之同調，尤幸!"[②] 要成就這類事業，若無相當資金與一定社會關係之幫助，以遺民的清寒與孤峻，很難獨立完成。

還有遺民為個人的生計乞援。方以智的族叔、詩人方文就常常接受清廷官員餽贈，《嵞山集》中多有記錄[③]。這些人中有昔日故交，如宋琬，順治六年、七年（1649、1650），宋琬任職蕪湖，方文和他過從甚密，詩云"身如落葉飄何定，命似危途動即窮。幸有故人分厚祿，羞將短髮對春風"，"衹恐君行後，無人知我飢"[④]，受惠之深可見。也有本不相識，因為仰慕方文的詩名

① 《上太僕曹秋壑書》，《北遊錄》，頁 266。

② 《與徐原一公肅》，《歸莊集》卷五，頁 346。

③ 謝正光《讀方文〈嵞山集〉》一文考論甚詳，並以"旅食"稱之，見《清初詩文與士人交遊考》。

④ 《祀竈日宿宋玉叔官舍有感》、《雨夜宿宋玉叔署齋分韻明日將之宛陵》，《嵞山集》，頁 365、245。

而慷慨解囊的。如高淳縣令崔正誼，相見後“握手殷殷道十五年相慕之意，明年為予治裝甚厚”[1]。方文甚至不諱言自己主動上門求助的經歷。他有《四令君詩》，專為感謝曾對自己施以援手的清廷地方官而作。其序曰：“乙酉之變，予避兵吳江一載，衣食垂盡，不得已，索負於常州判某，某不為禮，困益甚。適新令張環生來，有稱予姓名者，君欣然要入其署厚餉之。未幾，宵小進蜚語，予辭去，而君意尚歆然也。戊子冬，病困白下，計無所出，友人邢孟貞言其邑令崔正誼數聞予，盍往謁之。不得已附孟貞舟至高淳。”[2] 他對此是坦然的。在其眼中，雙方交往的基礎是情誼的投契。方文在《夢崔正誼、李溉林二明府見訪談笑竟夜，醒而有作》一詩中寫歡會之融洽曰：“知君念我意，與我思君同，三月楊柳花，飄飛各西東。何時重會合，轉似夢魂中。”[3]如此，接受饋贈並非乞憐於人，而是朋友間的互相支持，不致引起自尊的失落。

顧炎武在明遺民群體中歷來以道德峻嚴著稱，但很少有人注意到，他曾致書清吏部郎中顏光敏，託其在仕途上關照謝重輝。其《與顏修來手劄》云：“茲有德州方山（謝重輝別字方山）謝年兄入都，附此申候。方山為內院清義公之塚嗣，翩翩文雅，更能熟於古今，少年中鮮其儔匹。屬以蔭職赴部，一切仰祈照拂。緣弟夏秋主於其家，昕夕對譚，心所歸依惟在門下。至於居官涉

① 《四令君詩》序，《嵞山集》，頁 61。
② 《四令君詩》，《嵞山集》，頁 61。
③ 《嵞山集》，頁 85。

世之道，亦望時時提命。貴鄉才俊，可為後勁，不俟弟言之畢也。”[①] 這些話很難讓人和持身嚴謹端方的顧炎武聯想到一起。考察起來，顧炎武曾寓居謝家為客，這封信很可能是受主家之託，為其子弟請求照拂。這本為人情世故中常見之現象，顧炎武不過是從俗而行。但要嚴格推究，則不符合一般人對守節遺民的期待。不過，人的一切行為、思想、觀念以致情感，並不能都被還原為政治立場。不遵循人情往來的常規，恐怕很難進行正常的人際交往。在具體生活中，遺民們不得不使用更為靈活的標準。

以上主要就仕清者對明遺民的幫助來論說，二者之間的關係自然還有別的類型。例如學術交流。顧炎武著名的“古之所謂理學，經學也”之論，就是在給施閏章的信中提出的[②]。康熙九年(1670)，他在德州講《易》，聽眾中的程先貞是明代降清的工部員外郎，李濤是康熙朝翰林院編修[③]。他在北京時，又曾在另一位著名的“貳臣”孫承澤家“詳定所藏古碑刻”[④]。再如方文有文字語言學上的愛好，曾感歎“今人讀書者，往往不識字”，苦於“探討良不易”，有友人“為言吳少府，此道甚淵邃”，於是前往討論[⑤]。他還有這方面的專著《蒙求》[⑥]。《石埭訪姚六康明府》曰：“況我所著書，亦欲君品題。持入署齋中，開卷相與稽……

① 《佚文輯補》，《顧亭林詩文集》，頁 230。
② 《與施愚山》，《顧亭林詩文集》，頁 59。
③ 見王蘧常《顧亭林詩集彙注》卷五，《德州講易畢奉柬諸君》注，頁 1014。
④ 關於顧炎武與孫承澤的交往，謝正光《清初的遺民與貳臣——顧炎武、孫承澤、朱彝尊交遊考》有詳細考論，見《清初詩文與士人交遊考》。
⑤ 見《京口投吳少府》，《嵞山集》，頁 894。
⑥ 《贈湯巖夫》，《嵞山集》，頁 948。

仕隱跡雖殊，素心終不睽。"① 魏禧是遺民中嚴謹持身者，他曾因方以智接納廣、干謁眾、辭受寬而致書嚴責，已見前文。他雖自詡"予病廢三十餘年，不敢懷一剌一啟，事於貴人"，但由於"最愛吳門汪戶部（汪楫，清贛榆縣教諭）、宣城施愚山先生之文（施閏章）"，"欲有所商榷"② 而與兩人多有書信往復。學術文章既為天下公器，其是非一般並不會因政治立場的不同而發生轉移。共同的興趣將他們吸引到一起進行交流時，學理的探討往往使其暫時忘卻了出處的不同。

遺民也會接受一些仕清者的委託而從事某項文化事業，最常見的如撰修地方誌。康熙五年（1648），錢澄之曾接受福建建寧府推官姚文燮的邀請主持《建寧府誌》的編纂③。康熙十二年（1673），顧炎武曾參與《山東通志》之局。這種活動既能滿足遺民表彰義烈高節、保存故國遺事的願望，又可以彌補他們私人著述時藏書不足的缺憾。顧炎武《答葉嵋初》云："昨見續志簡明可觀，足徵政事文章大概。其如各屬至者未滿二十處，弟職在潤色，須諸公討論成稿之後，方得經目，此時不過借關防為著書之便而已。"④《與顏修來手劄》又說："修志之局，群邑之書頗備，弟得藉以自成其《山東肇域記》。"⑤

---

① 《盦山集》，頁 904。

② 引文均見《愚山堂詩文合敘》，《魏叔子文集》卷八，《四庫禁燬書叢刊》集部第 4 册，頁 596。

③ 《田間文集》中，有《建寧修誌與姚經三司李書》（《田間文集》卷五，頁 74），其詩亦云："最重修府乘，謬以史才推……深感知己誼，詎敢老鈍辭。"（《姚仲子經三司理初度書懷為壽》，《田間詩集》卷一四，頁 299。）

④ 《顧亭林詩文集》，頁 205。

⑤ 同上，頁 230。

不少漢官雖然出仕了清朝，但對舊朝的留念還是普遍存在的。尤其是那些易代時已經成年者，曾把自己的人生追求與明王朝聯繫在一起。雖然對明王朝也許有不少失望與不滿，但成長時期的夢想、青春的歡樂與痛苦都難以與這個王朝的命運分割開來。而滿清從建國之初，一直處在和明王朝敵對的狀態，易代時對漢人又多有屠戮與欺辱，這使得漢族士人很難對其產生完全的歸屬感。因而在與遺民的交往中，他們常常采取主動的姿態，以尋求情感的慰藉。

總的來講，遺民把對故國的忠誠看做了自我或群體內部的精神價值寄託，它指導着他們現實生活中的行為準則。但同時，生活中的各種具體問題使其難以迴避與仕清官員的交往。他們把生活與理想區分開來，在細節上，在於“大節”無損之時，通過人際關係的變通與調整滿足生活的具體需要。遺民是一個基於政治立場而產生的身份定位，但現實生活中的人生有許多側面，會產生豐富的人際需求，它們並不完全統攝於這個政治立場。一個具體的遺民，是一個現實生活中因緣複雜的人。他交往的人群很可能背景各異；他會遇到需要他人幫助的困難，其中不乏必須得動用財富、權勢者；他會有各種各樣的生活需求，即使單說精神層面，除了政治信仰之外，也還有性情、學問等等。當這些交往、需求不至於危及他們道德理想的堅持時，他們會有意識地忽略交往對方政治立場的差異。方文說的“仕隱雖分本同氣”[①]，魏禧

① 《王望如招飲談詩即席賦此》，《嵞山集》，頁 444。

說的“華夷各君臣，中外仍朋友”[①]，都是力圖以私人交誼來為雙方的交往尋找合理性。

二、明遺民對仕清者的道德評判

明遺民對仕清漢官的拒斥，尤其是對“貳臣”的鄙薄，在易代之際往往為人所樂道，各種野史筆記裏有不少記載。其中針對錢謙益的最多，陳名夏、龔鼎孳等曾為明臣又在清廷宦途顯貴者也是眾矢之的。

陳名夏是明崇禎十六年探花，官翰林院修撰，順治二年降清。遺民方文的詩集《嵞山集》附錄云：“陳溧陽以假歸，乞嵞山定其詩，執禮甚恭。嵞山反復讀之，曰：‘甚善，但須改三字，即必傳無疑耳。’陳以為隱也，曰：‘寧止是？顧三字者，何也？’嵞山厲聲曰：‘但須改陳名夏三字。’時坐客滿舉，錯諤不能出聲。”

這些記載並不十分可靠。方文斥責陳名夏之事，記載者朱書明言是得之傳聞[②]，而且就《嵞山集》裏對同樣以明臣仕清的龔鼎孳表現出的寬容和體諒來看，方文對他人出處的態度遠沒有這樣憤激。這些佚事恐怕是人們諷刺降臣、表彰忠烈的產物，用以一洩鬱憤之氣固然痛快，但其間恐不無杜撰之處。

衹有深入明遺民的文集，纔能瞭解其對“貳臣”的真實態度。真實的生活要複雜得多，各種情緒，憤怒、惋惜、體諒……

① 《詠史和李咸齋》，《魏叔子詩集》卷四，《四庫禁燬書叢刊》集部第5册，頁339。

② 朱書將此事置於其所作《方嵞山先生傳》之外，並曰：“吾聞之吳人汪撰。”

往往摻雜在一起，遠沒有佚事的鮮明，然而更加耐人尋味。

斥責衹是其中的一個方面。在國家破亡的創痛中，人們總會把憤怒轉移於肩負社稷之責、國難來臨時卻屈膝投敵的“貳臣”。遺民們確實有這樣的情緒。歸莊《擊筑餘音》云：“恨衹恨這些左班官平日裏受皇恩、沾封誥，烏紗罩帽、金帶橫腰，今日裏一個個稽首賊庭懷揣着幾篇兒勸進表。更有那叫做識字的文人，還草幾句兒登極詔。那些不管事的蠢公侯，如羊似豕，都押在東城隩，夾拶着追金寶。”[①] 這是遺民嘲諷貳臣的最辛辣也最激烈的文字。它借着散曲的便利，以“怒駡”的形式出現，與其說是一種批評，毋寧說是憤怒的傾瀉。同樣是指責，在詩歌裏就顯得深沉了。顧炎武《千官》詩云：“武帝求仙一上天，茂陵遺事衹虛傳。千官白服皆臣子，孰似蘇生北海邊?”[②] 詩借漢武帝事責備眾臣不能追隨崇禎遺烈，守節者少而降順者多，沉痛中蘊涵着歎息。《有歎》中的歎惋之意更加明顯，詩云：“少小事荀卿，占畢更寒暑。慨然青雲志，一旦從羈旅。西遊到咸陽，上書寤英主。門庭正翕集，車騎來千數。復有金石辭，燦爛垂千古。如何壯士懷，但慕倉中鼠。”[③] 詩以詠李斯發端，感慨其人初有淩雲之志而不能持節，貪慕富貴至於辱身。“上書寤英主”謂其曾經效力故國，“復有金石辭，燦爛垂千古”指其才華出眾，“如何壯士懷，但慕倉中鼠”則哀其志氣轉卑。論感情傾向，詩中的惋惜之情明顯超過了憤怒。

---

① 《擊筑餘音》，《歸莊集》卷二，頁 164。
② 《顧亭林詩集彙注》卷一，頁 18。
③ 《顧亭林詩集彙注》卷五，頁 1058。

前文提及，曾經效力明廷的“貳臣”雖然仕清，但對故國的眷念緬懷之情還是埋藏在許多人心靈深處。龔鼎孳的《定山堂詩集》中就有不少篇章流露出來，例如：“吐舌談前事，攢眉向上游。翠蛾珠珥亂，龍種玉魂秋。夜火傳深殿，銅駝立古丘。杜鵑花下血，點點是春愁。”① 陳名夏在給方以智的詩中說：“天末傳書雨雪深，淚痕重下短衣襟。首山仍是箕山節，東海終憐北海心。稚子遠行探虎穴，孤僧不死有人琴。當年太姥輕揮手，讓爾流離蚤入林。”② 以義不帝秦的魯仲連“東海”喻方以智，以漢桓帝時避仇逃難於“北海”孫嵩的趙岐自喻。趙岐後來因孫嵩的舉薦而入官，陳名夏也希望方以智體諒自己在南都受馬、阮陷害，最終不得已的受薦仕清。

明遺民對他們的這種情緒多少能有一些理解。方以智的弟弟方其義對陳名夏說：“公激於權奸，不得已而失身，方為公惜，吾尚何欲哉？”③ 體諒到“不得已”而為之“惜”，就“遺民”來說，超出了簡單的道德指斥，能夠根據士人個體的處境來對其行為加以寬容；就“貳臣”來說，這種體諒已是莫大的安慰。方文更直接把龔鼎孳視為心意相通之人，其《偕姚仙期、王尊素、紀伯紫、趙友沂、鄧孝威、吳園次、劉玉少、龔半千、李秀升集龔孝升寓齋為別限韻》云：“四海無家何處歸，輕裝亦逐片帆飛。月明江上空懷古，雪滿人間未授衣。戎馬再來芳草歇。河橋一別

① 《述聞》其三，《定山堂詩集》卷五，頁 98。

② 《傳密之太史書兼讀其寄我詩次韻》，《石雲居詩集》卷二，《四庫全書存目叢書》集部第 201 册，據北京圖書館藏清初刻本影印，頁 673。

③ 錢澄之《前處士方公次公直之墓表》，《田間文集》卷二四，頁 468。

素心違。蔣山西望夕陽沒，松柏凋零麋鹿稀。”① 座中大半為遺民，而詩中的“蔣山西望”是非常明確的故國之思。方文在龔鼎孳齋中的聚會上發如此之言，顯然並沒有把其作為背叛故國的另類來看待。

“貳臣”的仕清，原不可一概以貪圖富貴視之。不甘自廢，希望在新朝有所作為應該也是一個原因。周亮工仕清後，多年在福建為官，從按察使做到了左布政使。據黃虞稷《行狀》，他在閩期間，守城時“晝則披甲持戟以戰，夜則獨坐譙樓中，磨盾賦詩”；治民則“贖良家子女千餘人，招使完聚，捐貲瘞城外遺骸十餘萬”，“悉民疾苦，思有以蘇息之”；為官則“表率群吏，一尚寬慈，凡一切羨餘陋習，悉禁不入”②。《閩海紀略》記順治九年鄭成功圍攻漳州，“圍解後，署漳守道周亮工收枯骨七十三萬餘，焚瘞一大穴，豎碑曰‘同歸所’”③。《閩海紀略》的寫作立場在南明一方，對鄭氏三世稱“國姓”、“世藩”而不名，其所記應當可靠。又周亮工《賴古堂集》中有詩《寇退出西禪寺見耦耕者》云：“跫然真足喜，況復耦而耕。園柳能為態，畦苗亦已生。天心終厭亂，時事莫增兵。新雨連朝足，悠然水一泓。”④ 幾相參照，林佶《名宦戶部侍郎周公亮工傳》稱其“從草昧荊棘中，以扶士氣、拯民瘼為己任，故功德之在人者深”⑤，不是虛語。

---

① 《偕姚仙期、王尊素、紀伯紫、趙友沂、鄧孝威、吳園次、劉玉少、龔半千、李秀升集龔孝升寓齋為別限韻》，《嵞山集》，頁 353。

② 黃虞稷《行狀》，《賴古堂集》附錄，頁 954、956。

③ 《閩海紀略》壬辰、永曆六年，《臺灣文獻叢刊》第 23 種，頁 7。

④ 《賴古堂集》卷五，頁 253。

⑤ 《碑傳集》卷十，頁 552。

姜宸英在為周亮工所作的墓碣銘中把他與"辭富貴而就貧賤，寧獨善其身，以置生民之休戚、理亂於不顧，至於老死而不悔者"[①] 相比，稱許他欲拯生民於喪亂的作為。自許為遺民的呂留良也有同樣的看法。呂留良在《櫟園焚餘序》中說："豪士壯年抱奇抗俗，其氣方極盛，視天下事無不可為、千里始驟，不受勒於跬步，隱忍遷就，思有所建立，比之腐儒鈍漢以布約終殮村牖，固夷然不屑也。"[②] 他對於周亮工"視天下事無不可為"、"隱忍遷就，思有所建立"的評價，明顯高於"腐儒鈍漢以布約終殮村牖"者。參看呂留良日後"抱病村居，四方交遊羔雁造門者，皆支扉拒之。官於浙者……雖以勢強逼之，不可得而屈辱"[③] 的行為，會使人感到疑惑。呂留良在發出如此議論的時候，顯然没有把忠於故國的節操持守作為士人自我實現的唯一途徑，而施展才幹、有所建樹，在他看來也是價值實現之途。他所鄙薄的是"腐儒鈍漢"的無用，他自己隱居中的最大心願是"完一兩本有用之書"，可知有益於世仍是其人生價值觀的重要內容。這是眾多明遺民的共同追求，前文已有所論述。正是這一點使遺民暫時取消了"故國"與"新朝"的對立，對"貳臣"的仕清並不一味排斥。

錢謙益的情況更為複雜。作為東林黨魁，他的失節為人矚目，而他歸里後一直堅持抗清的事實，也是遺民在評價他的生平

---

① 《賴古堂集》附錄，頁 945。

② 《呂晚村先生文集》卷五，《四庫禁燬書叢刊》集部 148 册，頁 563。

③ 呂葆中《行略》，《呂晚村先生文集》附錄，《四庫禁燬書叢刊》集部 148 册，頁 624。

大節時不能不考慮的另一個重要因素。錢澄之說他“半生出處滋多議，一代文章定許傳”[①]。“滋多議”點出了錢謙益生前身後人們對他評判的分歧。明遺民中，有責難者如劉永錫。李元度《國朝先正事略·劉永錫傳》云：“錢牧齋念其窮，招之往；剩菴（劉永錫號剩菴）曰：‘彼為黨魁，受主眷，枚卜時天子以伊、傅期待；今豈期之邪！’卒不往。”[②]

但遺民中持此論者並不多見，更多的人沒有僅僅以其降清來概括他的“晚節”。朱鶴齡云：“虞山公生平梗概，千秋自有定評，愚何敢置喙？”[③]“千秋自有定評”即目前不可定論，目前不可定論當然不是隱晦錢謙益的失節，那麼不可說的、目前還不方便說的，自然是他抗清之事了。朱鶴齡此言相當於把他失節之後的補過也納入了對其節操的評判。歸莊說得更明白一些：“竊先生之意，亦悔中道之委蛇，思欲以晚蓋，何天待先生之酷，竟使之賫志以終。”[④] 完全原諒了錢謙益的是方文。他和錢謙益的《紅豆詩》云：“荊棘銅駝絕可憐，江村璚樹尚依然。從今逆數花開日，正是崇禎十七年。”[⑤] 這已經不是普通的故國之思了，他是在直接追數故國逝去的年歲，而且是在為錢謙益賀壽之際[⑥]，很難想象一個遺民會跟一個“貳臣”在情感上如此貼近，理由祇

① 《書有學集後》，《田間文集》卷二〇，頁 398。
② 《清朝先正事略》卷四五，《清代傳記叢刊》第 193 册，頁 574。
③ 《愚菴小集》卷一〇，頁 483。
④ 《祭錢牧齋先生文》，《歸莊集》卷八，頁 471。
⑤ 《紅豆詩》，《嵞山續集後編》卷五，頁 1140。
⑥ 該詩序文云：虞山之東三十里有芙蓉莊，乃牧齋先生讀書處也。莊前紅豆樹一株，高數丈圍數尺，枝葉蒼翠不花者二十年。辛丑三月（順治十八年）忽開花，是年九月為先生八十初度，枝頭又結一子，似特為先生壽者，先生暨諸同志各為詩以張之。逾年癸卯，予至虞山，聞其事亦補八首。

有一個，方文對錢謙益的“遺民”身份，對他對故國的感情是完全認同的。方文當然不可能完全忘卻錢謙益的失節，那麼，在他看來，錢謙益的補過之舉已經能夠抵消他的過失。

易代之際，像錢謙益一樣没有經受住生死考驗，後來又斂跡自晦的降臣不止一個，與遺民交往比較多的還有史可程。史可程是史可法的同祖弟，明崇禎十六年進士，選庶吉士。史可程在崇禎十七年曾經歸降李自成，此事錢邦芑《甲申忠佞紀事》、文秉《烈皇小識》、計六奇《明季北略》、溫睿臨《南疆逸史》等書均記錄在案。王蘧常《顧亭林詩集彙注》並引張穆《亭林年譜》云：“睿親王致可法書所云‘及入關破賊，識介弟於清班’者，謂可程也。”[1] 如果此言不虛，那麼史可程就是一個既降李、又降清之人，此類人在清初最為人所不齒。但史可程不但與顧炎武交厚，而且與方文等遺民有交誼[2]。顧炎武稱為：“赤豹（史可程字赤豹），君子也，久居江東。”[3] 並贈詩曰：

> 伊尹適有夏，太公之朝歌。吾儕亦此時，將若蒼生何？跨驢入長安，七貴相經過，不敢飾車馬，資用防其多。豈無取諸人，量足如飲河。顧視世間人，夷清而惠和。丈夫各有志，不用相譏訶。君今寓高都，連山阻巍峨。佳詩遠寄將，建安激餘波。想見蕭寺中，抱膝苦吟哦。古人尚酬言，亦期

① 《顧亭林詩集彙注》卷四，頁 831。

② 方文《送史赤豹遊姑孰》云：“君是先朝侍從臣，蝎來江左作閒人……中宵且莫論心事，回首燕臺淚滿巾。”（《嵞山集》，頁 390。）

③ 《與人書六》，《顧亭林詩文集》頁 92。

相切磋。願君無受惠，受惠難負荷；願君無倦游，倦遊意蹉跎①。

詩中有三處值得注意：顧炎武對史可程說“吾儕亦此時，將若蒼生何”，分明是對他有很高的期許，可見並不因其曾經降李而鄙夷之；“顧視世間人，夷清而惠和。丈夫各有志，不用相譏訶”未解何意，謝正光《顧炎武與清初兩降臣交遊考》說是為史可程的失節而開脫②，字面上來看似乎不錯，但聯繫顧炎武對降清者的一貫態度，即使原宥，不致云“各有志”，姑且存疑；顧炎武對史可程很關心，勸他“無受惠”、“無倦遊”，二人之間不是普通的交往，而是互有德行砥礪。史可程答詩題為《寧人盟長答余詩云：“願君無受惠，受惠難負荷；願君無倦遊，倦遊意蹉跎。”物老則息，遊何可長耶？受惠難負荷，君子哉言乎！載賡一章謝寧人，知不我遐棄也》，詩中說：“幸有同心侶，隱然無苟甜。展卷未及終，汗浹敝衣沾。”③ 可見兩人是頗為知心的。顧炎武以一個節操卓立之遺民與史可程這樣的降臣交往，史可程感激為“不我遐棄”，王蘧常則解釋為“亦與其潔，不保其往之意”④。史可程在投降一事上和錢謙益並無二致，他降順了直接傾覆明朝的李自成，就遺民的情感來說，甚至更難接受。但幸運的是，他國變前沒有錢謙益的聲望，也就沒有像錢謙益那樣被置於最顯眼

① 《酬史庶常可程》，《顧亭林詩集彙注》卷四，頁 832。
② 《清初詩文與士人交遊考》，頁 319。
③ 《同志贈言》，《顧亭林詩集彙注》附錄，頁 834。
④ 《顧亭林詩集彙注》，頁 831。

處接受眾人的圍攻，以顧炎武持身的嚴謹、性格的倔強，能着眼於他後來的生活方式並給予肯定，也許可以代表自身道德立場非常堅定的遺民對這一類人的寬容與諒解。

在明朝没有仕宦經歷的士人在新朝參加科舉入仕，輿論的壓力要小得多。不少人認為，當作為政治立場的“忠”與必須在具體生活中實現的“孝”發生矛盾時，他們在“養親”與“忠君”之間，可以傾向於前者。遺民毛先舒云：“士君子遘鼎革之際，出處大要斟酌。若於先朝未嘗仕者，新朝自不妨出，然又當以親斷之。若嚮嘗仕，而親欲我之貳心者，從命，即非人臣。嚮未嘗仕，而親期我之祿養者，違命，即非人子。論定於已仕、未仕，而權衡君、親之間，士君子之出處可決。”[1]

隨着亡國日久，明遺民不得不面對後輩對新朝功名的追求。陳確說：“甲申之後，吾友之出試者絕少，而子弟則稍稍出試。”為此，他專門作了一篇《使子弟出試議》，文中批駁了“子弟不試，必廢學”、“賢者才高而欲出”的流俗之見，認為那是“以子弟之出，成吾之不出”，不是真正的替後輩着想。至於應否出試的關鍵，還在於“吾惟吾正義之斷”[2]，即講究動機的純正。如果不得已而試，那麼“試故不可苟也。文，吾盡心焉，售不售則命也，無喜戚焉可也”[3]。歸結到一點，他的意思就是不可把出試作為謀求利祿的手段，而應當在其中貫注道德追求，無論是養親，還是由此施展才幹以圖匡濟，都可以作為出試的正當理由。

---

① 《皇明遺民傳》卷四，《明遺民錄彙輯》頁 43。
② 以上引文均見《陳確集》，頁 172。
③ 《試訟說》，《陳確集》，頁 251。

反之，衹要存了貪慕富貴之意，即使自己不出試而把它轉移到後輩身上，同樣於道德有損。

由此可見，遺民雖然出於個人對道德完善的追求和對故國的情感自己堅決拒絕出仕，但對其他人的具體處境和行為還是能夠理解和接受的。遺民與一般人的最大不同在於，他們為出仕於新朝提出了一個道德前提。這時仕與不仕已經退居次要地位，更重要的在於個體的“居心”。陳確友人孫宏因“家貧母老，強顏一出”而受世人非議，陳確非常不滿，說：“吾悲世士之論，不知本末，而徒相切切然以幼安（孫宏字幼安）之出為恥……嗟乎！此夫不自知其可恥，而漫焉以恥人之不必恥。”他力言孫宏的道德品質無可訾議，“幼安之天性孝友，孜孜好學，有過人者。其抑心下志，忠事儕輩，切切偲偲，獎率群材，如將不及焉。幼安文章氣誼，吾黨莫之或逮，而畏義隱約，終始一貫”。並由此認為“其不變節於當官，可知也”，“幼安雖出，而其所不出者固在也”[①]。他提出，出仕並不等於“變節”，恥與不恥不能決定於行跡，其根本是行為個體的道德水平，其判定也必須就產生行為的具體原因與動機來作出。此言與孫奇逢的“不違道而干進，志何降而身何辱焉”[②] 如出一轍。這雖然是遺民因體諒友人的處境而為之進行的辯護，但客觀上也為出仕者找到了減輕愧疚的辦法，為他們適應新的環境，同時又安頓好道德需求提供了出路。

遺民也會對進入仕途的親友提出道德要求。魏禧在《送新城

① 《哭孫幼安文》，《陳確集》，頁 320。
② 《藍田知縣乾興楊君墓誌銘》，《夏峰先生集》卷九，頁 249。

黃生會試序》中念念於生民之苦："出者以好士愛民為大。今天下民困豐荒，稻狼藉於囷簏，而飢寒於室；四海安恬，而貧者無以省，富者日懼其死；閭閻側目重足，凜然有不終日之憂。"[①]並循循勸勉追求功名的黃生勵志、勤學、愛民、廉謹。顧炎武告誡外甥徐元文："所謂大臣者，以道事君，不可則止。吾甥宜三復斯言，不貽譏於後世，則衰朽與有榮施矣……誠欲正朝廷以正百官，當以擊濁揚清為第一義，而其本在於養廉。"[②] 錢澄之在後輩徐方虎得第之後對他說："努力崇大雅，毋使國體虧。勉旃君師恩，圖報良在茲。"[③] 這些暫時拋開了新朝與故國的對立立場的要求和鼓勵，都是基於同一個出發點：在不得已的情況下，可以用更廣泛的道德修養的講求來代替對易代之際士人道德的特殊要求——即使不守遺民之"義"，儒家道德傳統也不可完全丟棄。

陳確甚至說："出處一理，而士或相非，不其陋與！余夙以衰病謝事，不復理經生家言。二子皆蠢笨，不解文字，遂父子力耕泥橋之畔。而世之觀聲影者，謂陳子隱者耳，不當復與言用世事。此非知陳子者。間作《出處論》以一之，而士或未之察也。嗟乎！'吾非斯人之徒與而誰與'！當吾世而有以斯世斯民為己事者，吾拜而禱之，況當有異同之見乎哉！"[④] 他認為自己父子的歸隱，並不是放棄了對世事的關懷，也不是所有人都必須遵守的

① 《送新城黃生會試序》，《魏叔子文集》卷一〇，《四庫禁燬書叢刊》集部第4冊，頁632。

② 《又與公肅甥書》，《顧亭林詩文集》，頁55。

③ 《方虎第後擢庶常志喜第一章》，《田間詩集》卷一九，頁405。

④ 《送謝浮弟北上序》，《陳確集》，頁242。

唯一準則；具有普遍意義的是"斯世斯民"，也就是儒者對天下生民的責任。像方文云"道在何妨仕"，錢澄之云"吾道未妨蹤跡異"①、"跡判行藏道不殊"②，都是同一個意思。

明遺民對他人出試的態度變得緩和甚至開放，主要源於他們必須適應朝代更替的事實和新的環境。當新朝的統治逐漸穩定了之後，大多數士人會開始考慮安排自己的實際生活。以施閏章為例，他幼年喪父，由叔父撫養成人。他在《先叔父文學公砥園府君行狀》中回憶說："比閏章成進士，公喜且泣曰：'惜汝父不及見也。'"③ 老人對後輩上進的期望，沒什麽改變，生活因易代而發生過動盪，但很快又回到它原來的軌道。儘管顧炎武常告人曰："生子不能讀書，寧為商賈、百工、技藝食力之流，而不可求仕。"可他的三個外甥，徐元文是順治十六年（1658）狀元，徐乾學是康熙九年（1670）榜眼，徐秉義也是康熙十二年（1673）一甲第三名，顧炎武不但無力干涉他們的仕進，還不能因此而割斷了和他們的親緣關係，此時唯一能做的，也就是加以引導了。

值得注意的是，由於交往中的相互理解帶來欣賞，遺民並不吝惜對仕清者的讚美之辭。如施閏章，其道德人品在遺民群體中備受推崇。沈壽民讚曰："子翔、治先之歸也，抵掌稱東人士沐浴教澤甚備，延及南國，悉載仁施……微愚山，今竟不古若

① 《吳茂孫謁選都門晤間有懷王而農》，《田間詩集》卷一九，頁 416。
② 《訪王敬哉宗伯》，《田間詩集》卷一八，頁 389。
③ 《學餘堂文集》卷一七，頁 218。

矣。"[1] 顧炎武讚曰："二十餘年之交，宛然如昨，素心高誼，不可於今日宦途中求之矣。"[2] 魏禧讚曰："往執事監司臨吉，廉仁之聲暢於鄰郡，又間躬自講學，會者千人，禮樂雍容，為近世所未嘗有。易堂諸子心竊嚮往而短垣不可逾越，歎息企踵，望風慨然。"[3] 方文讚曰："吁嗟古道今已稀，使君高義何巍巍。佇看廣廈勢突兀，大庇天下寒士皆春暉。"[4] 呂留良讚曰："先生膺斯世斯文之望，所居與遊，論文講義，流傳遠近，在陶鑄中者不為少矣。"[5] 這些讚美，不但涉及他對遺民的關照與情分，更出自對其品格的認可甚至敬仰。

最容易為遺民感受到的是仕清官員治理地方的德政。康熙二十九年（1691），浙江餘姚大水，"平地水丈餘，屋廬飄没，人民溺者無算，棺槨皆湧地而出，禾稼一空"[6]。當時的浙江布政使是馬如龍，《清史稿》卷二百七十五本傳云其"檄十一郡合輸米二萬餘石，按戶賑給"[7]。為此，黃宗羲專作一篇《大方伯馬公救災頌》讚頌其事，曰："萬民歡呼雷動，起於白骨，即未受災之年，亦未能如此之一飽也"[8]。

魏禧文集中多可見其對戰亂後黎民困苦的關切，嘗云：

---

① 《與施愚山》，《姑山遺集》卷二四，頁 278。
② 《與施愚山書》，《顧亭林詩文集》，頁 58。
③ 《答施愚山侍讀書》，《魏叔子文集》卷六，《四庫禁燬書叢刊》集部第 4 册，頁 494。
④ 《施愚山少參加惠乳山林翁不一而足詩以紀之》，《嵞山集》，頁 950。
⑤ 《與施愚山書》，《呂晚村先生文集》卷一，《四庫禁燬書叢刊》集部 148 册，頁 488。
⑥ 《大方伯馬公救災頌》，《黃宗羲全集》第 10 册，頁 144。
⑦ 《清史稿》卷二七五，頁 10065。
⑧ 《大方伯馬公救災頌》，《黃宗羲全集》第 10 册，頁 145。

> 自吾贛自揚州三千里，所見所傳聞三四年間，天下民生之苦，未有甚於江西者。寇兵所蹂踐，其夫妻子母死亡離散不相保聚者十之五六。無衣食飢寒死、垂死者十七八矣。江南號稱樂土，然民困賦役，不啻十室而五，而揚之下縣，七年被水災，民死亡殆盡①。

基於同樣的心情，他讚頌過寧都的多位地方官。《周左軍壽敘》讚其靖亂安民之功："左軍周公蒞贛之二年，為甲寅乙卯，西南變起，贛屬盜暴發，吾寧尤甚。公以世胄負文武才，數奉檄出師，馬足所至，刻日報平。余家金精斗覺之山，然宗廟田廬婚友之散在城野者，皆仰公庇。"②《贈萬令君罷官序》讚其廉正愛民之德："武進萬君以明經令吾寧都，始至優緩，循然若迂儒之所為者，已而寧之民見其廉也，曰三十餘年無是官矣。已而見其才，曰五六十年無是官矣。已而見其所守，久而益介，大兵大亂，初之若無事也，曰吾儕耳目所及覩記，無是官矣。"③又讚學道丁雁冰倡文化民："比年閩粵既靖，吾贛稍稍休息，征役之困，尚未知所息肩。百室空虛而民愁苦，猶且絃誦詠歌者，比戶而不絕。以公之寬仁，振之以學道之化，拊循而涵濡之，所謂小人易

① 《贈黃書思北遊序》，《魏叔子文集》卷一〇，《四庫禁燬書叢刊》集部第4冊，頁651。

② 《周左軍壽敘》，《魏叔子文集》卷一一，《四庫禁燬書叢刊》集部第4冊，頁688。

③ 《贈萬令君罷官序》，《魏叔子文集》卷一〇，《四庫禁燬書叢刊》集部第4冊，頁653。

使者，亦庶幾其可見。"[1]

孫奇逢云："世有今古中外，道無今古中外。"[2] 遺民固然自認為是儒家之道的守護者，但"道"並非為某人或某個群體所有，而是天下之公器，凡有志者皆可以不同程度地獲得對它的理解，並使之得以顯現。行政的有益民生即為其顯現方式之一，它不因實施者的政治立場而發生改變。"存道"與"益世"雖然在特殊時刻不能相容，卻不妨礙相互的理解。故孫奇逢在為清河南布政使梁如星撰寫的墓誌銘中說："公余六十年老友也，出處離合，具各不同，而吾兩人相視則無不同也。"[3] 有益民生是來自儒家仁道的絕對原則，不因朝代的更迭而變化。儘管清人可能更看重統治的穩固，未必以此為終極目標，但仕清者如果對儒家道德傳統還有信仰，便會遵循這一原則。這就是孫奇逢認為自己與梁如星"無不同"的基礎。

無論是接受幫助、渡過難關或解決問題後的真誠感激，還是對對方可貴品德的頌揚，抑或是由於"善政"、為"當世民生"而欣悅的讚歎，這些出發點不同的讚美都體現出政治立場的對立在交往中被忽略、被跨越了。它背後有如下一些基礎：第一，當遺民意識到有明一代已經過去，"改朝換代"作為事實已經發生在身邊時，除了給自己獨特的個人堅持之外，他們還得承認並且適應大的歷史環境的改變。對他人的體諒使他們尊重其選擇，對

① 《問山詩集敘》，《魏叔子文集》卷九，《四庫禁燬書叢刊》集部第4册，頁623。
② 《報白仲調》，《夏峰先生集》卷七，頁189。
③ 《河南左布政如星梁公墓誌銘》，《夏峰先生集》卷九，頁234。

世俗人生的理解甚至使他們鼓勵對方在仕途上努力。顧炎武在給李源的信中如此祝願他的家人："季子亦誦詩舞勺時矣，秋闈折桂，旦夕俟之。"[①] 方文在《送王望如補官北上》中對老友說："努力驅車向京國，蘭臺芸閣不須佔。"[②] 這是一個多種價值觀並存的時代，而遺民們並非狹隘自固，不少人亦有容納不同選擇的理解力。第二，仕清者能夠利用其職位有效干預現實，和他們的交往部分彌補了遺民無法在當世有所作為的缺憾。遺民對世事民生有強烈關懷，但身份的限制使其很難直接干預時政；想法的實施總是要依靠職權，顧炎武說："韋布之士，僅能立言，惟達而在上者為之推廣其教，於人心世道不無小補也。"[③] 孫奇逢亦以此為仕元的姚樞、許衡、劉因辯護曰："其為尊官也，方可以行道救民，奈何以此而苛求之？"[④] 政治立場固然是明遺民的立身準則，但他們並未因此而將天下視為"清廷之天下"而持旁觀者的冷漠態度；相反，他們保持着對國計民生的熱切關懷，這往往使其將看問題的視角從新朝與故國的對立轉移到有益當世，仕清者因而成為其寄望的中介。第三，"遺民"雖然亦是一種道德立場，但他們並不對全體社會成員都作同樣的要求，他們用以自律和律人的標準實際上有兩個。在群體內部，對故國故君的忠誠非常執着，不因時勢而遷轉；在群體之外，"君臣之義"的壓力可以用"移孝作忠"的權變來減輕，或者用把"忠"普遍化的方法

① 《與李星來書》，《顧亭林詩文集》，頁 63。
② 《嵞山續集後編》卷四，頁 1069。
③ 《與顏修來手劄》，《顧亭林詩文集》，頁 230。
④ 《報白仲調》，《夏峰先生集》卷七，頁 189。

將其分解為"各事其主，各忠其君"，勉強圓轉於儒家道德的範圍之內。並且，道德修養還有很多其他方面的內容，諸如仁愛、孝友、誠敬……都是雙方可以共勉互勵的。

三、仕清官員同化遺民的努力

仕清者處於清廷與明遺民之間的位置，的確會對遺民的政治立場產生一些影響。陳名夏的老師芮城國亡以後便割斷了師生情誼，《清先正事略》云："名夏以大學士歸鄉，求一見，卒不可得。貽書候問，亦不發視，曰：'山澤之臞，一與貴人接，便喪所守矣。'"[①]"便喪所守"固然是為保護個人節操純粹所發的激烈之言，卻也不完全是空穴來風。仕清官員確實有試圖同化遺民的傾向，陳名夏就曾向清廷舉薦過多位遺民，如沈壽民、周岐、嚴書開[②]、徐世溥[③]，都遭到拒絕。沈壽民甚至決絕曰：

> 龔勝、謝枋得，智非不若皋羽、所南也；而卒殞軀者，由多此物色耳。今之薦僕者，直欲死僕耳[④]。

周岐《嫠女吟答陳百史》則相對委婉：

> 有客何方來，將書委筐箱。開緘讀素書，姊妹舊成行。

---

① 《清朝先正事略》卷四七，《清代傳記叢刊》第 193 冊，頁 594。
② 《小腆紀傳補遺》卷五，頁 1019。
③ 《小腆紀傳補遺》卷四，文苑傳，頁 1000。
④ 《徵君沈耕巖先生墓誌銘》，《黃宗羲全集》第 10 冊，頁 383。

上慰顏色好，下言夫壻當。疊書篋箱中，御拜歸空房。孤鸞戀枯澤，彼鳳自有凰，感君纏綿意，還君明月鐺。寄謝諸姊妹，勉事新姑嫜①。

即使像閻爾梅這樣因復明活動為清廷搜捕繫獄的遺民，陳名夏也曾有延聘之意。閻氏詩《答陳百史》一云："絕無世上彈冠想，徒有年來卻聘書。"再云："龔勝堅辭新室組，臧洪遲復故人書。"② 陳名夏似乎在有意識地調節遺民與清廷之間的關係。他一方面幫助遺民消除因其反清、仇清而產生的災難；另一方面也實心實意地為清廷做着打算：吸納遺民仕清不僅可以削弱反清勢力，減少異己思想的影響，而且新朝的穩定也非常需要這些才智之士。

陳名夏等人對遺民的薦舉，雖多遭拒絕，卻也不是全無成效。吳偉業入清後隱居十年而出仕，就是其成效之一。吳偉業曾多次被薦，此次終於成功，有賴於眾多仕清漢官的共同努力。事前，先有嚴正矩在京師鼓吹，云："如吾師婁東先生者，如山之有嵩、恒、衡、霍，不必論其有出雲致雨之功，然天地無此巨嶽，無以成其重。"③然後次第由馬國柱、孫承澤、馮銓提出保薦。順治九年，馬國柱以兩江總督的身份"遵旨舉地方品行著聞及才學優長者"，疏薦吳偉業；次年，孫承澤薦其"學問淵深、

① 《清詩紀事・明遺民卷》，頁 980。
② 《答陳百史》，《清詩紀事・明遺民卷》，頁 141。
③ 嚴正矩《涉園集》卷二一，轉引自馮其庸、葉君遠《吳梅村年譜》，南京：江蘇古籍出版社，1990，頁 291。

器宇凝宏，東南人才無出其右，堪備顧問之選”。十一年，馮銓再薦其“才品足資啟沃”①。此外，陳廷敬《吳梅村先生墓表》云：“本朝初，搜訪天下文章舊德，溧陽、海寧兩陳相國共力薦先生。”② 溧陽陳即陳名夏，他與吳偉業在國變前就有交情，他在眾人的推薦熱潮中推波助瀾當為情理中事；海寧陳指陳之遴，顧公燮《消夏閑記》云：“海寧相陳之遴薦吳梅村祭酒至京，蓋將虛左以待。”③ 陳之遴是吳偉業的兒女親家，時任戶部尚書、內翰林弘文院大學士，他援引吳偉業入朝，相當於為自己擴大政治勢力，其熱衷不難理解。

吳偉業仕清時間前後不到三年，卻給他帶來了巨大的精神痛苦。他本為一位海內景仰的守節遺民，侯方域稱其為“十年以還，海內典刑淪沒殆盡，萬代瞻仰，僅有學士”④，出仕後卻受人譏諷，自身也陷入名節汙損的羞辱感中，以至臨終追思平生，居然以“竟不值一錢，何須說”⑤ 絕筆。在明遺民群體隨着亡國時日漸遠而逐漸分化的過程中，仕清漢官起了重要的推動作用。與他們的交往強化着遺民與世俗生活的聯繫，而與世俗生活的糾纏正是遺民們轉移政治立場、失去精神陣地的主要原因。

---

① 《清史列傳》卷七九，《吳偉業傳》，頁 6552。
② 《吳梅村全集》附錄一，頁 1408。
③ 顧公燮《消夏閑記選存》，“拙政園”條，江蘇省立蘇州圖書館，1939，頁 7。
④ 《與吳駿公書》，《侯方域集校箋》卷三，頁 157。
⑤ 《賀新郎》，《吳梅村全集》卷二二，頁 585。

四、輿論環境

遺民與仕清者的交往，往往會給他們的道德評價帶來負面影響。遺民傳統中的“不食周粟”、“不交當世”，似成為“遺民道德”的一項重要標準，社會各類人群皆以此來衡量其節操高下。明遺民亦多以此自律，這使他們對交往的態度顯得猶疑不定。魏禧本傾慕施閏章的道德與文章，但在與之相交時，卻先有一番自我表白：“予病廢三十餘年，不敢懷一刺一啟，事於貴人。”① 他曾因為方以智寬於接納而致書詰責；而當他自己出遊交接漸廣之後，又受到徐孝先的批評。對此，他稱為“乖違本志”，並解釋道：

> 弟閉戶十八年始出遊，交東南賢者。歸又八年，而出處取與間常兢兢恐失山中面目，而交遊勢不得不雜，文字酬應不得不多，乖違本志，遂亦不少。杜子美云，在山泉水清，出山泉水濁。每念斯語，輒轉生愧，始信浮沉之際，大是難為②。

他於浮沉之際體會到出處之理看似分明，然而置之實際生活，二者之間就會生出許多模糊地帶，使人很難取捨。但此種苦衷難向

---

① 《愚山堂詩文合敘》，《魏叔子文集》卷八，《四庫禁燬書叢刊》集部第 4 册，頁 596。

② 《與徐孝先》，《魏叔子文集》卷七，《四庫禁燬書叢刊》集部第 4 册，頁 529。

人道，若就種種纖微曲折處細細分辨，則不免有許多瑣碎言語，露出寒乞之態。於是，魏禧衹好自責。

魏禧的易堂同志彭士望在處理和江西饒州推官翟世琪的關係時則采取了不同策略。彭士望與邱維屏通信稱翟世琪“虛懷好學”，其署中“天涯知己，同聚一堂”，則翟為一樂於結交遺民者。他因歎賞彭士望之詩而表露結納之意，彭士望卻有其他考慮。儘管有好友的引見，他也能夠體會到翟的厚意深情，“翟公固未嘗見望，而望初未嘗有毫末自通於翟公，乃其屬意於望而欲亟見之者，絕不同於世俗之揚聲光求容悅之聞士，則翟公之於望，不可謂不知我矣”，卻終究要等到對方離開江西，雙方脫離管轄關係之後纔肯一見，“請竢翟公升任去饒之日，望當命棹千里，從童叟攀車之後，一識荊州，仰酬盼睞，庶亦無慚於古者士相見之禮也”。究其原因，在於他對身後清名的看重；他擔心世人的評說，為了同那些“瞽史之擊拊，伶官之抵掌求悅主人，乞其優賚”者有所區分，他表示：“寧爛死於泥中，與荒煙冷風隨時消滅。”①

遺民有時甚至會對這類往來有意遮掩。據謝正光教授考證，顧炎武與仕清的“貳臣”曹溶、孫承澤都曾有非常密切的往來②，但《亭林詩文集》中並未留下任何文字記錄。顧炎武在《與人書五》中也談過他的態度：“君子將立言以垂於後，則其與

---

① 《復邱邦士書》，《恥躬堂文鈔》卷二，頁40。

② 參見謝正光《顧炎武、曹溶論交始末——明遺民與清初大吏交遊初探》，《清初的遺民與貳臣——顧炎武、孫承澤、朱彝尊交遊考論》，均收入《清初詩文與士人交遊考》。

平時之接物者不同。孔子之於陽貨，蓋以大夫之禮待之，而其作《春秋》則書曰盜……此孔子所以為聖之時也……今子欲以一日之周旋，而施諸久遠之文字，無乃不知春秋之義乎?"[1] 他明確地把"一日之周旋"與"久遠之文字"區分開來，將前者作為應時之術，排除在他的價值體系之外。但如果認真追究，顧炎武給不少仕清官員的書信，實不乏深度的思想交流與真摯融洽的情感，絕非"一日之周旋"可以淡然抹殺。之所以要有一番表白，做作背後，是明遺民與時貴交往而承擔的巨大輿論壓力。

仕清者往往受到來自遺民群體內部的批評。王夫之曾與金堡同仕永曆朝，在政治風波中相互支持；金堡披緇之後，周旋於權貴之間，引起了王夫之的強烈不滿。在《搔首問》中，責其"以崇土木，飯髡徒之故，不擇人而屈下之"，"盡忘其本色"[2]。陳恭尹晚年為避禍計，多與時貴酬答，也招致粵東遺民岑徵諷云："可憐一代夷齊志，卻認侯門作首陽。"[3] 就遺民群體中普遍存在的這種現象，傅山有詩譏刺曰："高尚名歸義士羞，祇緣人見彼王侯。鉤除巢許嚴陵老，隱逸真堪塞九州。"[4] 由於遺民生活艱難困窘，不少人都難免接受仕清官員的饋贈。這被認為有損於名節，因為這些饋贈間接地來自清廷，接受它們就可能損傷不食周粟的行為準則，而這一準則卻是遺民政治立場的物質保證。

這一準則也是整個社會品評遺民的共同標準。方文京師遊，

---

① 《顧亭林詩文集》，頁 92。
② 《搔首問》，《船山全書》第 12 册，頁 635。
③ 《勝朝粵東遺民錄》卷一岑徵，《明遺民錄彙輯》，頁 244。
④ 《口號十一首》，《霜紅龕集》卷一三，太原：山西人民出版社，1985，頁 339。

因結交公卿遭受非議，時人“不知先生者……謂先生以處士而與公卿大夫游，又入其名詩題中，以此為詬議”①。其他如杜濬、余懷、黃宗羲等人，也都因此而為人詬病。

後人對遺民的品題，也很重視這個標準。清初朱書為方文作傳記，就稱其“遊徐州，入燕北，探孤竹，諸貴人多折節交之，文顧時時狂罵曰：‘齷齪，毋近汙我。’”② 檢閱方文北遊時期留下的時文，與魏裔介、宋琬、龔鼎孳、王士禛等“貴人”均情好歡洽，奉酬魏裔介詩，甚至以菟絲女蘿為喻：“女蘿本柔條，兔絲亦平蕪，得附松柏枝，千歲永不枯。”③ 朱書的敍述，若非有意掩飾，則必定摻入了他對遺民品行的想象——這也可能是來自當時流行的遺民事跡標準敍述方式的影響。翻開遺民傳記，孤峻彷佛已是品質高尚的最好證明。

實際上，部分遺民已對此有所警覺和應對。錢澄之曾以亂世之中的自存之道來論遺民應酬文字的不得已：“先生（文燈巖）負一時人望，素為君子所覩型，而為小人所側目者，世豈能忘先生？先生亦豈能忘世乎？自變亂以來，士大夫以節義致誅滅者，江右為甚。先生日在風波震撼之中，而卒以不死，則應酬文字或亦有力焉。”④ 黃宗羲則從人生世間便無法脫離俗緣塵網來說：“生此天地之間，不能不與之相干涉。有干涉則有往來。陶靖節不肯屈身異代，而江州之酒，始安之錢，不能拒也。”⑤ 在輿論

① 王澤弘《北遊草序》，《嵞山集》，頁 535。
② 《嵞山集》附錄，頁 1185。
③ 《奉酬魏都憲石生》，《嵞山集》，頁 552。
④ 《田間文集》卷一三，頁 233。
⑤ 《余若水周唯一兩先生墓誌銘》，《黃宗羲全集》第 10 冊，頁 284。

壓力之下，他們不得不通過為交往尋找合理性來進行自我辯白。

不追求痛快鮮明的道德評判，而有意對遺民的具體環境加以體察者，也從一些細節入手來證明這種交往不當與節操汙損有必然聯繫。全祖望論黃宗羲云："先生之所以自處，固有大不得已者。蓋先生老而有母，豈得盡廢甘旨之奉？但使大節無虧，固不能竟避世以為潔。"① 儘管不能放棄對"避世以為潔"的尊崇，但畢竟表示了理解和寬容。王澤弘為方文辯護曰："先生雖與諸公卿大夫遊，其所贈答詩，無一媕阿之語，自負甚高，寄託甚遠，與昌黎所上宰相書等。不為公卿大夫所忌諱亦幸矣，其肯以此取悦乎？況所謂公卿大夫，皆先生嚮時風雨寤寐數十年不渝之交，如以其仕隱殊途遂欲與數十年朋友之交絕，其於詩人忠厚和平之意遠矣。"② 儘管所謂"皆數十年不渝之交"不盡屬實，頗有回護之意，然而其以交往中的態度而非交往本身作為判斷標準，實際上已經為交往留出了空間。《明遺民詩》的編撰者卓爾堪云："遺民惟重末路，苛求其他，吾則何敢？"③ 卓氏生長於清初社會，交遊中有不少遺民，"何敢"之言來自其對遺民群體生活狀態的深入瞭解；正是這瞭解給了他體貼與尊重的態度。

不過，爲滿足人們激濁揚清的快意心理，這一傳統標準直至現代社會仍有強大的影響力。今人陳垣論金堡云："今所傳《遍行堂集》二，有某太守、某總戎、某中丞壽序十餘篇……覩其標

---

① 《答諸生問南雷學術帖子》，《鮚埼亭集外編》卷四四，《全祖望集彙校集注》頁 1696。

② 《北遊草序》，《嵞山集》，頁 535。

③ 卓爾堪《明遺民詩》凡例第 5 則，頁 3。

題，已令人嘔穢。”[①] 王蘧常對“以搘拄正氣為己任”的顧炎武與“曾降清，以原官用，且曾腰玉為清效奔走”的程先貞，“集中相贈詩多至數四”，“相契之深如此”，大感“不可解”[②]。

這種不解是研究者受既定闡釋框架限制的結果。實際上，清初社會已經存在着多元的價值標準，遺民的人際交往也面對着各種不同的需求。對某種精神理想的追求，常常使人在理解歷史時似乎忘掉了人生常態。歷史語境的恢復在歷史研究中日益受到重視，正體現了學界追求對歷史現象做更豐富理解的努力。本節從不同角度進行事實清理，即為儘可能地重建明遺民當日立體人生圖景的一次嘗試。

第四節　清初五十年間明遺民群體之嬗變

滿人入關以後，意欲取代明王朝，建立在中國的統治，他們面對滿漢人口數量與文化上的巨大差異，采取了一系列以漢傳統政治文化制度治理中國，從而博取人心、穩固政權的措施。其中對待漢族士人的政策雖有起伏，但消解（壓制或緩和）漢人的民

① 《清初僧諍記》，《明季滇黔佛教考》（河北教育出版社，2000），頁 559。關於金堡的評價，廖肇亨博士《金堡之節義觀與歷史評價探析》一文謂其“甘捨一己之令譽，而以拯飢救溺為己任”，“強調大乘菩薩道的普度眾生的理想，致使其終日往還於權貴之門”，為理解清初遺民不同“節義標準”提供了新的思路（《中國文哲研究通訊》第九卷第四期，頁 113）。

② 《顧亭林詩集彙注》卷四，頁 906。

族情緒，儘可能地吸納故明士人爲其效力，卻一直作爲施政的一項重要方針長期實行。

明遺民活躍的主要時間範圍大致是從甲申年到康熙三十年(1692)左右，約五十年。這五十年恰是清初社會由動蕩到逐漸穩定的過程，此間明遺民的生活與心態都發生着巨大的變化。群體中年紀較長者日漸殂落，隨着時間推移，傷痛淡忘，不少人難以抵禦生活的壓力或誘惑，轉向於新朝的昇平中尋找出路，應試和出仕的人越來越多。顧炎武感歎："豈無一二少知自好之士，然且改行於中道，而失身於暮年。"[①] 中道降志，在當時是一個非常普遍的現象。而即使是那些始終堅持遺民身份的人，心態也不能不發生改變。明遺民的總體情緒，亡國之初是憤激難以自已，到了康熙中葉，隨着生活的逐漸安定，慢慢趨於平靜，對清廷的統治也漸漸趨於認可。

考察明遺民群體的嬗變過程，使我們對一些聚訟紛紜的問題有更深刻的理解。例如關於黃宗羲的"晚節"。作爲清初三大儒之一，其父親是殉難於晚明天啓朝的東林黨人，自己青年時期又曾出生入死，參加過十餘年抗清活動，黃宗羲晚年何以對清廷采取了友好的態度，令人費解。如把它放到群體中來觀察，瞭解了清初遺民的生存環境，從其歷史際遇來思考這一帶有典型意義的個體現象，應該能夠更爲貼近地體察其具體處境與心態走向。

明遺民群體的嬗變，在清初社會的發展中是一個突出的現象，它不僅是清朝政治統治逐漸穩定的重要側面，也集中體現了

① 《廣宋遺民錄序》，《顧亭林詩文集》，頁 33。

漢族士人在清初數十年中的心路歷程。但以往的明遺民研究，對此尚未給予足夠的重視。到目前爲止，學術界還没有就此過程進行過專門的描述。一般論文對明遺民心態的概括，也多采取靜態視角。因此，本節着力展現這一歷史事實，以期在明遺民的群體研究中引入動態考察的思路。

一、順治朝：薦舉與科舉的作用

清軍於甲申年進駐北京，改號稱制。次年南下，原想偏安江南的弘光朝廷很快覆亡。接武弘光的兩個南明朝廷——隆武和永曆，均僻處一隅，没有强大的控制能力。由明入清的多數漢族士人，除了繼續追隨南明者以外，都面臨着在新朝的出處選擇問題。

進入北京之初，局勢亟待穩定，爲了恢復行政系統的有效運作，清廷立刻開始着手招徠故明官吏。進京第二日即稱“各衙門官員俱照舊錄用”，後又多次重申。多爾袞親諭禮部曰：“古來定天下者，必以網羅賢才爲要圖。我國家求賢之心，衆易共曉。”爲了展現其納賢的誠意，又表示：“經綸方始，治理需人，凡歸順官員，既經推用，不必苛求。”[①] 並諭廷臣各舉所知。

爲了安頓天下士子，同時培養新朝自己的官吏，清廷很快決定恢復學校科考。順治元年十月頒詔全國，定辰戌丑未年會試，子午卯酉年鄉試；舉人生員仍享有廩餼、優免賦役，前朝文武進士、文武舉人仍聽核用。十一月七日試貢生，分别以知州、推

---

① 均見於《世祖章皇帝實錄》卷五，《清實錄》，頁 57、62、63。

官、知縣、通判任用[①]。順治二年（1645）於關內首開鄉試[②]，吸引大批士子前來。順治三年（1646）二月首次會試全國舉人，基於"開科之始，人文宜廣"，將中式額擴大至四百名[③]。四月九日，從大學士剛林等疏請，訂於本年八月再行科舉，來年二月再行會試，"其未歸地方，生員、舉人來投誠者，亦許一體應試"[④]。

清廷的這些舉動，在那些用世之心未泯的漢族士人心中自然不能不引起波瀾。這時候，怎樣看待清廷與明朝之間的關係往往是他們決定在新朝出處的關鍵，而清廷充分利用了明亡於李自成軍的情況，有效轉移了士人的憤怒和敵意。他們號稱爲明帝復仇，撫恤遺留臣民，禮待明朝帝王。順治元年（1644）五月二日進駐北京後，四日即命令官民人等爲崇禎帝服喪三日。六月十五日傳檄南北，稱："予聞不共戴天者，君父之仇；救災卹患者，鄰國之誼。"二十七日，移明太祖神牌入歷代帝王廟，並祭祀[⑤]。七月，禮部議定，褒揚大順軍佔領北京期間明誓節死難之臣，卹其子孫，旌其門閭[⑥]。這樣一來，明清兩個王朝之間的關係，非但不是敵對的，而且清以"救災卹患者"的名義繼承明統，似乎也就成了順理成章的事。清廷宣稱："本朝定鼎燕京，天下罹難

① 見於《世祖章皇帝實錄》卷五至卷一一。

② 福格《聽雨叢談》卷一，"鄉試同考官"條，（北京：中華書局，1984），頁39。

③ 《世祖章皇帝實錄》卷二三，頁201。

④ 《世祖章皇帝實錄》卷二五，頁215。

⑤ 均見於《世祖章皇帝實錄》卷五。

⑥ 《世祖章皇帝實錄》卷六，頁66。

軍民，皆吾赤子。”[1] “滿漢俱屬吾民，原無二視之理。”[2] 雖然滿漢之間的不平等事實上依然存在，然而清廷如此表白，無非是力圖瓦解漢人心中根深蒂固的“夷夏之辨”，營造出這樣一個幻象，即明清易代不過是歷史長流中普通的王朝更疊，新的王朝已經正式開始了它的統治。

這些措施是有效的。順治朝的不少重臣，如陳名夏、陳之遴、龔鼎孳、宋權、曹溶、孫承澤，就吸納於此時。宋權並宣稱：“舊主御宇十有七年，民窮寇起，卒至篡弑之禍。幸聖主殲賊復仇，祭奠以禮，凡有血氣，莫不感泣。”[3] 這種想法，在故明舊臣中應有一定的代表性。清軍佔領北京後，滯留京城的幾乎所有官員都投降了，此中的重要因素固然是明季士大夫對節義的篤信發生了動搖，亦與他們把亡國之根直接針對了李自成軍甚爲相關。

更爲廣大的、暫時還不能確定自己出路的士人，則有不少陷入了苦悶。時人許令瑜對士人剛剛入清時的狀態如此描繪說：“微觀今人，六時虛擲，‘子曰’盡拋；其賢者乃寄意於俳諧聲調、風雲月露之間，口不談六藝之科，學不循八股之業，曰‘吾無所用之’，全副精神，忽而委頓。”[4] 明季士人，幾乎已經把科舉、仕進視爲人生的必經之途，他們大部分的精力都集中在這上面。易代忽而使之中斷，對不少人來說，這就意味着不知道以後

① 《世祖章皇帝實錄》卷五，頁 57。
② 《世祖章皇帝實錄》卷四四，頁 350。
③ 《貳臣傳》，《清史列傳》卷七八，頁 6484。
④ 《答陳乾初書》，《陳確集》，頁 71。

的生活應該怎麼安排，失落、甚至頹廢的情緒相當普遍。

清廷對科考的恢復正當其時。曾與陳子龍共同主持幾社的宋徵輿，順治三年（1646）就參加了江南鄉試，次年中進士；崇禎朝爲抗擊清軍而殉節的烈士宋應亨之子宋琬，也同時進身清朝。他的學生王熙回憶其在避亂之中"講論《尚書》大指，不以流離故輟業"[①]，他自言"不能恬處苴澤"[②]，卻並未因此而感到多少不安。

在明朝没有出仕經歷的士人在新朝參加科舉入仕，所面臨的輿論壓力和自我心理壓力都比較小。這首先是因爲一般都認爲他們受先朝恩澤較少，因而相應地不必與故明舊臣承擔同等的責任，在"養親"與"忠君"之間可以傾向於前者。一些志節堅定的遺民也持有這種看法。孫奇逢（1584－1675）云："古來烈士英人值屯遭蹇，已入仕者先君後親；未入仕者先親後君，各有攸當。"[③] 屈大均也說："人盡臣也，然已仕、未仕有分。已仕則急其死君，未仕則急其生父，於道乃得其宜。"[④] 陳確云："士生乎今之世，或不得已而出試於有司，吾無惡焉耳。"[⑤] 此"不得已"中最重要的一條就是養親。他又說："國難殊足量，家禍亦可憐；移孝即作忠，親親宜所先。"[⑥] 值得注意的是，明遺民中以孤憤

① 《重刻安雅堂詩文集序》，《安雅堂文集》，《續修四庫全書叢書》（上海：上海古籍出版社，1994－2002）本，頁 2。
② 《報錢湘靈書》，《安雅堂文集》卷二，頁 54。
③ 《復彭了凡》，《夏峰先生集》卷七，頁 189。
④ 《周秋鶴六十壽序》，《屈大均全集》第 3 册，頁 92。
⑤ 《試訟說》，《陳確集》，頁 251。
⑥ 《告宗祠》，《陳確集》，頁 632。

著稱的歸莊竟然也說"純孝移忠此日心"①。可見這在當時是一種相當普遍的觀念。

孝與忠同爲倫常對士人的道德要求，先秦儒家對"孝"更爲強調。孔子把"事父母能竭其力"放在"事君能致其身"② 前面，認爲"邦有道，則仕；邦無道，則可捲而懷之"③，卻堅持爲子者應當守孝三年。"孝"是對自然人性所作的道德引導，"子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也"④。因其直接來自血緣，"親"的關係較之"君"，更加牢固和不可轉移。在人倫關係上，事君相當於事親的延續，事親盡孝，處理好最切近的血親關係則是道德的根本："爲人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與!"⑤ 隨着後世君權的不斷加強，漢武帝時期，臣對君的服從趨於絕對以後，"忠君"的觀念也強化了，但把孝道作爲事君以忠的基礎這一點，一直没有大的改變。在易代之際，對於尚未入仕"事君"的士人，以"孝"爲先作爲應時從權之道，勉強解決了士人在處理君親關係時的尷尬。

這種例子爲數不少。孫奇逢《藍田知縣乾興楊君墓誌銘》記邑人楊行健"丙戌、丁亥兩赴春闈，輒傾硯摩汙其卷，不終場事而歸"。他的父親找到孫奇逢，說："吾兒兩不終場，其意可知。然如二人老病何?"並請孫開導。於是孫奇逢對楊行健說："父子

① 《送徐公肅修撰服闋還朝》，《歸莊集》卷一，頁 100。
② 《論語集注》卷一，頁 2。
③ 《論語集注》卷八，頁 66。
④ 《論語集注》卷九，頁 67。
⑤ 《論語集注》卷一，頁 1。

非立名之地，拂親心而談高蹈，恐己心亦不慊也。"[①] 在君、親之間必須選擇其一時，孫奇逢作爲一位遺民兼名儒，其話語具有的權威性緩解了楊行健的“背君”的道德壓力，促成了他的入仕。而當楊行健以出仕新朝爲恥，自言“年踰不惑而迷鶩益甚。志未得遂，未免降志；身不能守，未免辱身”時，孫奇逢又寬慰他道：“君志何降而身何辱也？自以爲降且辱，正蘧伯玉知非之心，可與言學矣。毛義於親在捧檄而喜，親没遂不復出，吳草廬非宋孝廉乎？今之仕者孰爲草廬而不知者孰勝草廬也？君之出也，不違親以立名；不出也，不違道以干進，志何降而身何辱焉？”[②] 他說衹要不是爲了追求名利，由於順從父親的意願而出仕，是“孝”，行爲就合乎道德規範，算不上是降志辱身。類似的情形多見於時人的文集、傳記當中。如陳確的友人孫宏，以及與方文、吳嘉紀等衆多遺民交好的汪楫等，皆似之。

此外，隨着時日稍長，亡國之初的傷痛和憤怒在不少士人心中漸漸淡去，取而代之的是個人具體生活需要的考慮，能夠在可以追求的榮利與犧牲現實利益而堅持道德理想之間選擇後者的人畢竟是少數。晚明社局中人，入清後“大半伏處草間，至戊子（順治五年，1648）科盡出而應秋試”[③]。張履祥就其所見感慨道：“方昔陸沈之初，人懷感憤，不必稍知義理者亟亟避之，自非寡廉之尤，靡不有不屑就之之志。既五六年於茲，其氣漸平，心亦漸改，雖以嚮之較然自異，不安流輩之人，皆將攘臂下車，

---

① 《夏峰先生集》卷九，頁 248。

② 《藍田知縣乾興楊君墓誌銘》，《夏峰先生集》卷九，頁 248—249。

③ 杜登春《社事始末》，《中國野史集成》，成都：巴蜀書社，1993，頁 642。

以奏技於火烈具舉之日。”[①] 清人筆記中更留下了對此的尖刻諷刺：

> 聖朝特旨試賢良，一隊夷齊下首陽。家裏安排新雀帽，腹中打點舊文章。當年深自慚周粟，今日翻思吃國糧。非是一朝忽變節，西山薇蕨已精光[②]。

黃宗羲以士人生活的世俗牽絆爲這種現象作出了說明：“當夫喪亂之際，凡讀書者，孰不欲高箕潁之節。逮夫事變之紛挐，居諸之脩永，波路壯闊，突竈煙銷，草莽籬落之間，必有物以害之。故卑者茅靡於時風，高者決裂於方外，其能確守儒軌，以忠孝之氣貫其終始者，蓋亦鮮矣！此無他，凡故疇新畝，廩假往來，屋廬童僕，吾不能忘世，世自不能忘吾，兩不相忘，則如金木磨盪，燎原之勢成矣。”[③] 士人被理想與現實同時拉扯着，堅持理想的同時，必須抵禦現實的壓力與誘惑，而後者的不斷加強又使前者變得越來越艱難，到了一定程度，屈服於現實而捨棄道德理想就成了他們半含期待半含無奈的選擇。

借助遺民方文《嵞山集》中的幾首詩，可以瞭解其友人吳百朋的變化過程。吳百朋，字錦雯，國變前曾參加陳子龍主持的登樓社，與陸圻、柴紹炳、毛先舒等人並稱“西泠十子”[④]。順治

---

① 《與唐灝儒三》，《楊園先生全集》卷四，頁 77。
② 褚人獲《堅瓠五集》卷三，《筆記小說大觀》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1984）第 3 編第 8 册，頁 4095。
③ 《楊士衡先生墓誌銘》，《黄宗羲全集》第 10 册，頁 467。
④ 趙爾巽等《清史稿》卷四八四，頁 13355。

二年，方文曾有詩探問他的出處意向："別離曾幾日，舉目異山河。東海魯連少，南朝江總多。人情都可見，君意欲如何？秋水監橋路，相尋話薜蘿。"① 他顯然並未讓方文失望，因爲順治七年（1650）《喜吳錦雯來自越》云："妙年能不赴春闈，此意如今識者稀。無論君親恩可忘，祇言師友訓難違。"② 但到了順治十五年（1658），吳百朋還是參加了科考，雖然失利，也通過銓選授了一個蘇州司理。方文詩中有記錄："今春赴禮闈，射策復不偶。天壇同我宿，中夜咨嗟久。亡何試銓曹，首選得司理，除授乃吳郡。"③ 他從守節到出仕的具體原因已無法詳察，但我們從方文的詩中可以約略探知一二。首先，他應該是一個用世之心較強的人。方文稱頌二者友情的詩句云："君嘗語同輩，吾但不爲官。苟徼一命榮，安忍忘所歡。"④ 這從側面反映出他曾經有過的用世豪情。其次，不能抵擋生活的艱苦可能是導致他出試的另一個原因。方文出言微諷云："無奈山中飢餒何，便應謁選勿蹉跎。殘年但得推知職，今世誰論甲乙科。"⑤ 其三，其中可能也有養親的壓力。方文亦有詩爲之開脫曰："吳生本是采薇人，捧檄之官祇爲親。"⑥

最初選擇做遺民，後來又漸漸轉移的人絕不止吳百朋一個，閻爾梅記清永壽縣令李如瑾的經歷就與之幾乎如出一轍："永壽

① 《寄懷吳錦雯》，《嵞山集》，頁 222。
② 《嵞山集》卷七，頁 371。
③ 《聞吳錦雯授蘇州司理喜而有寄》，《嵞山集》，頁 557。
④ 同上。
⑤ 《天壇同劉杜三、王長、吳岱觀、嵇淑子、吳錦雯、王白虹、黃向先諸子飲，屬余爲卜闈事，皆不利，戲贈二絕》，《嵞山集》，頁 613。
⑥ 《姑蘇東吳司理錦雯》，《嵞山集》，頁 670。

令李君懷仲，黄岡人，皇明名孝廉也。生而有至性，敦孝友，讀書立言，一以自愛爲務。遭國變，遁山中十載，家甚貧，至無以爲漿水資，勉強上公車。不第，遂謁選，得陝之永壽縣，奉老親就養焉。"[1] 無怪黄宗羲要感歎"上之學性命之學，次之亦以文章名節自任，其視億兆人如無有"的豪傑之士，經過了時間的洗禮，"某也迫於飢寒，某也轉於流俗"[2]。

薦舉一途，在清廷最初恢復國家行政機構之時曾起過很大作用，但到了順治三年（1646），各機構的缺口補上之後，清廷的態度暗暗發生了變化。這從其對蘇松巡按趙弘文的處理上可以體現出來。《清世祖實錄》卷二十七順治三年八月壬寅日（二十九日）記："蘇松巡按趙弘文疏薦故明詹事府少詹事吴偉業、修撰楊廷鑑、都給事中錢增、御史李模等十五員。疏入，得旨：趙弘文濫舉多員，徇情市恩，下所司議處。"按：列名的被薦者中，吴偉業是明崇禎四年（1631）探花，崇禎帝親許爲"正大博雅，足式詭靡"[3] 者，文名早著；楊廷鑑是崇禎十六年（1643）狀元；李模在明朝居官亦有能聲。趙弘文的舉薦，無論如何稱不上"濫舉"。值得注意的是，順治三年八月十八日，清廷還因類似原因處理了順天督學御史曹溶。《清世祖實錄》同卷記："降原任順天督學御史曹溶二級調用，以濫送貢監故也。"次年正月，曹溶因此被革職。這兩件接連發生的事透露出，局勢稍微穩定之後，

① 《白耷山人文集》卷上，《四庫禁燬書叢刊》集部第119册，頁613。
② 《稱心寺志序》，《黄宗羲全集》，頁2。
③ 顧湄《吴先生偉業行狀》，錢儀吉編《碑傳集》卷四三，翰詹上之上，頁2149。

清廷對漢族士人的任用，從熱切轉爲了遏制。

這種情況到順治帝（1644—1661）親政以後發生了明顯的改變。由於受漢族文化的薰陶，順治帝日漸服膺於儒家之道，並明確認定其爲治國的根本。他通過閱讀大量漢文化典籍，參考日常處理政務的實際，得出結論："聖人之道，如日中天，講究服膺，用資治理"；"上賴以致治，下賴以事君"；"天德王道，備載於書（《五經》），真萬世不易之理也"①。

出於對儒家文化的偏好，也爲了削弱滿族貴族的勢力，加強皇權，親政後不久，順治帝就着手加強漢官的地位和作用，舉薦故明官吏和山林隱逸在此時又成爲熱潮。順治十年（1652）正月，采納大學士范文程等議，命部院三品以上大臣各舉所知，而且特別申明"不論滿漢新舊，不拘資格大小，不避親疏恩怨"②。

其實，對遺民的舉薦在此之前就開始了。順治九年（1653）十一月，已經覺察到朝廷動向的順天巡按陳棐疏薦了隱居薊州故明進士李孔昭、容城縣故明舉人孫奇逢③。李孔昭避去④，孫奇逢以病辭⑤，這次舉薦没有成功。順治十年春，剛剛從嶺南返回桐城故里的方以智趕上了薦賢的高峰。方以智從安徽到了南京，避無可避，衹好在迫不得已之下皈依了佛門。他記其事云："迫冬歸省，僅僅一月，操江逼之出，三省又逼之出，惟矢涅槃，閉

① 《世祖章皇帝實錄》卷六八，頁 538；卷七二，頁 572。
② 《世祖章皇帝實錄》卷七一，頁 565。
③ 《世祖章皇帝實錄》卷六九，頁 546。
④ 西亭淩雪，《南天痕》卷一九《逸士傳》云"巡按御史陳某疏薦於朝，有司物色之，不知所在"，《臺灣文獻叢刊》第 76 種，頁 339。
⑤ 魏裔介《孫徵君先生傳》，《夏峰先生集》卷首，頁 12。

關兩花（化）。"[①] 出此下策，方以智甚爲無奈，自稱："家有數千年正決之學，而復不能傴傴木舌，且行異類。"其子方中通歌哭云："嗟呼！天有無！何令我父剃髮除鬍鬚。衹此一腔忠臣孝子血，倒作僧人不作儒！"[②] 對方以智等人的舉薦，反映出清廷加強了對漢族士人精神領袖的重視——包括對遺民群體的重視，實有以之逼迫其俯首就範的意圖在內。

吳偉業再度受到舉薦。順治十年，他接受了清廷的徵召入京，先授爲秘書院侍讀，順治十三年（1656）升國子監祭酒，年底辭官還鄉。關於吳偉業仕清的詳情以及前後的心態，學術界已經有不少研究成果。葉君遠的文章《吳梅村應召仕清之際心態探微》分析了吳偉業在此前後的詩文，認爲他的出仕非其本願，是迫於清廷一再催逼，因爲害怕稍有抗拒會危及家人而無奈的順從[③]。王于飛的論文《吳梅村生平創作考論》，則回溯吳偉業順治六年（1651）以來和官場中人的頻繁交往，認爲他曾有意營求[④]。不管吳偉業有沒有營求的意向，有三個事實是研究者們一致承認的。其一，在清議的輿論壓力下，也出於對自己節操的珍惜，吳偉業曾力圖辭薦自保，他曾有《上馬制府書》、《辭薦揭》，兩次向舉薦自己的兩省總督馬國柱懇辭，又寫下《投贈督撫馬公》詩，表達自己安於田園的心願，其中有云："青山舊業安常

① 《靈前告哀文》，《浮山文集後編》卷一，《續修四庫全書》集部1398册，頁373。
② 《癸巳春省親竹關》，《陪詩》卷一，轉引自《方以智年譜》，頁182。
③ 見於《清代詩壇第一家——吳梅村研究》，北京：中華書局，2002。
④ 浙江大學2001年博士學位論文。

稅，白髮衰親畏遠遊。慚愧薦賢蕭相國，邵平祇合守瓜丘。”[1]固窮守節，在其心中分量仍然很重。其二，清廷方面，爲了促使吳偉業出仕，軟硬兼施，除了冠冕堂皇的舉薦之外，也有兇惡霸道的逼迫，吳偉業後來回憶當時的情形說：“改革後，吾閉門不通人物，然虛名在人，每東南有一獄，長慮收者在門，及詩禍、史禍，惴惴莫保。十年，危疑稍定，謂可養親終身，不意薦剡牽連，逼迫萬狀，老親懼禍，流涕催裝。”[2] 其三，不到三年的仕清，給吳偉業的後半生帶來了無窮的痛苦和悔恨。出仕時他已有萬念俱灰之歎，其《賀新郎・病中有感》云：

> 爲當年，沈吟不斷、草間偷活，艾炙眉頭瓜噴鼻，今日須難決絕。早患苦，重來千疊。脫屣妻孥非易事，竟不值一錢何須說！人間事，幾完缺[3]？

他痛感自己的節操就這樣被毀於一旦，從此以後，“耿耿胸中熱血”再得不到世人承認；無奈、委曲，又怎能向人陳說？即便說了，又能得到世人多少諒解？

也有人就此踏上了仕途，順服地做了清廷的臣子。與吳偉業同時被薦的楊廷鑑、宋之繩、方拱乾、陳士本等人都是如此。其中宋之繩，原爲明崇禎十六年（1643）一甲第三名進士，官編修，崇禎十七年陷北京城中，備極拷掠，稍得間，便奔回南京。

---

① 《吳梅村全集》卷六，頁 176。
② 《與子暻疏》，《吳梅村全集》卷五七，頁 1133。
③ 《吳梅村全集》卷二二，頁 585。

入清以後“自荷鋤驅犢，或抱甕汲，或躬桔槔引水，耕田自食”，“陳名夏方爲相……約招公出，公絕不與通”[①]。如此堅持了十年，乾隆年間朝鮮人編撰的《皇明遺民傳》還將他收錄爲遺民[②]。他被徵召以後，當年即授内翰林國史院編修，順治十四年（1657）又爲順天主考官，此後一直得到順治帝的信任。

邵廷采曾感慨：“明之季年，猶宋之季年也。明之遺民，非猶宋之遺民乎？曰節固一致，時有不同，宋之季年，如故相馬廷鸞等，悠遊巖谷，竟十餘年，無強之出者。其強之出而終死，謝枋得而外，未之有聞也。至明之季年，故臣莊士往往避於浮屠，以貞厥志，非是，則有出而仕矣。”[③] 與元初相比，清初政策對漢士人的籠絡與高壓並重，在由此造成的社會氛圍中，明遺民的守節益發顯得艱難。

遺民被迫參加科舉考試在順治朝末年成爲一個普遍現象。方文在詩中多有詠歎。其順治十五年（1658）《柬章翌兹、許天玉、姚瞻子、陸東漢四孝廉》序曰：“四子前此俱未會試，今始至京謁選。”詩云：“之子登科日，先皇全盛年。高文傳海内，晚節老江邊。有逼重來此，雖官亦可憐，不如鷓鴣鳥，奮翅向南天。”[④] 其順治十六年（1659）《送汪我生内兄北征》亦云：“高義輕榮祿，閒居十五年。俄驚公府檄，又上孝廉船。道在何防仕，時危

① 計東《清故江西布政使司參議分守南瑞道宋公行狀》，《改亭集》（《四庫全書存目叢書》本，濟南：齊魯書社，1997）卷一六，頁 730。
② 《皇明遺民錄》卷六，謝正光、范金民編《明遺民錄彙輯》，頁 241。
③ 《明遺民所知傳》序，《思復堂文集》卷三，頁 211—212。
④ 《嵞山集》，頁 584。

且任天，此心常炯炯，不必蹈前賢。"[①] 其順治十八年（1661）《贈章翌兹司理》又云："雖曰溷風塵，此至白於水。天下同心人，諒其不得已。"[②]

這應當跟清廷加緊對漢族士人的控制有關。順治十四年（1657）大興科場案，將參與科場舞弊的官員、士子或處以極刑，或流徙極邊極遠之地，株及父母妻子兄弟，受到牽連者難以數計，以致"朝署半空，囹圄幾滿"[③]；順治十七年（1660）元月，又嚴申結社訂盟之禁[④]。這些事件看起來聯繫不大，實質上出於執政者共同的心理動機：對漢族士人的管理，不可軟弱放縱，任由其發展，必須讓他們體會到政權的強硬，成爲不敢任意妄爲的順民。

二、康熙帝親政以前：對漢族士人的高壓

順治十八年正月，順治帝死後，四大臣輔政，政權又回到清舊貴族手中，他們一貫排斥漢族士子，在公開頒佈的順治帝遺詔中，把"漸習漢俗"、"委任漢官"作爲施政的失誤[⑤]。在這種情緒下，清廷開始一意打擊有反清意識的遺民，"通海案"與"明史案"就大興於此時。

"通海"本是清廷常給聯絡南明軍隊參與秘密抗清活動者所

---

① 《翁山集》，頁 657。

② 《翁山集》，頁 781。

③ 信天翁《丁酉北闈大獄紀略》（樂天居士輯《痛史》第三種），上海：商務印書館，1911。

④ 《世祖章皇帝實錄》卷一三一，頁 1016。

⑤ 據孟森《清代史》第二章考論，這份遺詔並非出自順治帝的本意，詳見其書（臺北：正中書局，1983）頁 127—129。

加的罪名。順治十五年、十六年（1658、1659），鄭成功水師兩度進入長江，周圍城鎮望風來附，幾乎攻下了南京，江南半壁震動。事後，“通海”的罪名極其敏感。順治帝在位時尚未成大獄[①]，他一死，滿族貴族即借機懲戒有反清思想的廣大士民，不惜大開殺戒。在福建，“民以通海獲罪，株連數千人”[②]；而吳會地區則更爲嚴重，據計六奇所撰《金壇獄案》，僅金壇一地，“海寇一案，屠戮滅門、流徙遣戍，不止千餘人”[③]。

明史案也發生於順治十八年。是案，清廷有意殺戮示威，將莊廷鑨《明史》書中列名之十八位編撰者[④]皆論死，其刻書、賣書、購書者以及涉案知府、推官等人一併連坐，獄竟，發莊廷鑨墓，焚其骨，死者七十餘人，遣戍者百餘人。

被害者中有顧炎武的好友吳炎、潘檉章。顧炎武有《聞湖州史獄》、《汾州祭吳炎、潘檉章二節士》、《寄潘節士之弟耒》等詩，均爲此而作。後詩曰：“筆削千年在，英靈此日淪。猶存太史弟，莫作嗣書人。門戶終還汝，男兒獨重身。裁詩無寄處，掩卷一傷神”[⑤]。他告訴潘耒說，此後要儘可能地保全自己，遠離禍患。“莫作嗣書人”一語，包含了遺民們面對殘酷現實不得不自我壓抑的深切無奈。

---

① 《哭廟紀略》（《痛史》第二種）記：己亥（順治十六年）秋，江寧撫、按以金壇、鎮江等地官紳降鄭成功事上聞，順治帝曰：“他們怕死耳，不必問。”其事遂寢。

② 《清史稿》卷二七七，《于成龍傳》，頁 10085。

③ 《吳耿尚孔四王全傳》附錄《金壇獄案》（《臺灣文獻叢刊》第 241 種），頁 35。

④ 翁廣平《書湖州莊氏史獄》云爲二十四人。（《東山國語》附錄，《臺灣文獻叢刊》第 163 種，頁 182。）

⑤ 《顧亭林詩集彙注》卷四，頁 839。

士人爲了避禍，稍稍表示順服而出試的人也有。嚴書開，本爲遺民情緒極爲強烈、意志也很堅定者，國亡後曾“走三千里抵昌平，哭覲莊烈帝陵盡哀”，“既歸，杜門不復應公車”；“溧陽陳名夏、合肥龔鼎孳，皆書開同年友；入仕本朝，方貴顯。知書開才，移書勸之出，將薦之；書開堅拒焉”。可其所居的湖州，“戊亥（順治十五年戊戌、順治十六年己亥）間，海上師起，邑中大姓爲群小不逞所欲，輒誣以通海，甚者誅夷竄塞外”，“書開家故饒裕，坐是大困。縣令且強之試；宗人或怖之曰：子不出，禍且及族矣。”在這種恐怖氣氛下，他衹好在“矰繳遍野，鴻鵠安翔？且奉先人遺體，可令乏祀耶”[1] 的感歎中勉強一出，參加了甲辰（康熙三年，1664）會試。其他如方文追溯友人的出試，也說：“仍愁雲壑難安臥，強君出試爲免禍……壬寅捧檄之都門，仰首故宮聲暗吞。”[2] 可見嚴書開之事並非一個孤立的現象。在危機四伏、隨時可能被人以“通海”或“逆書”罪名告訐的這幾年中，“全身保親”是一個如此嚴峻的問題，爲了最基本的生存，士人們不得不對志節有所壓抑。

三、康熙帝親政以後：政策緩和以及博學鴻詞科

進入康熙朝後，明遺民群體中年長一輩已有不少殂落。康熙二年（1663），方文詩云：“鼎湖龍去二十年，志士強半歸黃泉。雖有存者窮且老，加以患難多憂煎。”[3] 次年作《歲暮哭友》，序

① 引文均見《南天痕》卷一九，《臺灣文獻叢刊》第 76 種，頁 344。
② 《劉興父挽歌》，《嵞山集》，頁 980。
③ 《常州縣慶寺訪楊逢玉留飲作歌》，《嵞山集》，頁 934。

稱“數年以來亡友日多，然未有若今歲之甚者”[①]，詩中哭錢謙益等五人。又次年，再作《歲暮哭友五首》。兩年之間，僅方文之友就有十人逝世，其中除了錢謙益可議之外，都是遺民。另外，方文的舊友邢昉逝於順治十年（1653），顧夢游逝於順治十七年（1660），王猷定逝於康熙元年（1662）；而方文自己，也在幾年以後（康熙八年，1669），客死無錫旅途中。

剩下來的人，到了康熙十年（1671），也大都到了六十歲左右，大多“窮且老”。顧炎武有言曰：“生平所見之友，以窮以老而遂至於衰頹者，十居七八。”[②] 陳芳績大概就是他所說的人之一。陳芳績，字亮工，遺民陳梅之孫。顧炎武避難語濂涇時，曾與之交好，順治十二年（1655）詩云“十載江村二子偕，相逢每詠步兵懷”[③]，順治十三年《陳生芳績兩尊人先後即世，適皆亦三月十九日，追痛之，作詞旨哀惻》又云：“留此一絲忠孝在，三綱終古不沈淪。”[④] 但後來，他在給潘耒的信中提到陳芳績，卻說：“昔有陳亮工者，與吾同居荒村，堅守毛髮，歷四五年，莫不憐其志節。及玉峰坐館連年，遂忘其先人之訓。作書來薊，干祿之願，幾於熱中。”[⑤] 康熙帝親政之後，明已亡了二十餘年，南明的反抗已經熄滅，清朝的統治在吳三桂叛亂之前也進入了一段穩定發展的時期。而亡國之痛，隨着時間的消磨，也不再那麼清晰深刻，看着越來越多的人在新朝的生活步入了正軌，堅守到

---

① 《畲山集》，頁 1008。
② 《與人書》六，《顧亭林詩文集》，頁 92。
③ 《常熟歸生晟、陳生芳績書來，以詩答之》，《顧亭林詩文集》，頁 443。
④ 《顧亭林詩文集》，頁 520。
⑤ 《與潘次耕劄》，《顧亭林詩文集》，頁 168。

此刻的遺民有些動搖了。

康熙帝對待漢族士人的態度確實可以說得上溫和。康熙六年(1667)，他親政前數月，就親自批復了濟南《啓禎集》案。《啓禎集》即明遺民陳濟生所編的《啓禎兩朝遺詩》。歸莊序稱其："首錄忠義諸公，如罹奄禍死者；與於甲申、乙酉之難，及前乎此、後乎此之殉國者；次則碩德名賢，立朝著大節而獲考終者；次則高士幽人，足羽儀一世者。"① 收錄的對象如此，集中必有觸禁者無疑，沈天甫等人即以之索詐吳元萊，吳元萊的父親是故明大學士吳甡，書中有其所作之序。吳元萊時已仕清，爲中書舍人，反將沈天甫告於有司。事情上達至康熙帝，"上以奸民誣稱謀叛，誣陷平人，大干法紀，下所司嚴鞫，沈天甫等皆棄市，其被誣者悉置不問"②，重懲告訐者，以挾詐之罪而處以極刑，其中傾向性非常明顯，即安撫漢族士人，對他們的故國情懷並不深究，祇要求其當下安分於新朝。

同月，刑部又批定了御史田六善的這樣一道奏疏："近見奸民捏成莫大之辭，逞其詐害之術，在南方者不曰'通海'，則曰'逆書'；在北方者不曰'于七賊黨'，則曰'逃人'。謂非此則不足以上聳天聽，下怖小民。臣請勅下督撫，以後如有首告係謀反逃人等事，即與審理，情實者據事奏聞，情虛者依律反坐，毋得藉端生事，株累無辜。如奸民不候督撫審結徑來叩閽者，依光棍律治罪，查定例不俟原問官審結，徑行叩閽者，旗人枷號兩月，

① 《天啓崇禎兩朝遺詩序》，《歸莊集》卷三，頁181。
② 《聖祖仁皇帝實錄》(《清實錄》本)卷二一，頁300。

鞭一百，係民責四十板，流三千里。相應照此例行。"[1] 顯然，康熙帝已經把安撫在此前備受驚怖的廣大士人作爲其施政的急務在着手進行了。

康熙七年（1668），爲了遷就漢族士子已經形成的習慣，康熙二年（1663）廢除的科舉以八股文取士制度被恢復。康熙八年（1669），下詔舉山林隱逸，對遺民的徵辟又形成了熱潮。"西泠十子"之柴紹炳[2]、孫奇逢之子孫博雅[3]等被薦。康熙九年（1670），趁着孝康皇后升祔禮，再次頒詔天下，"命有司舉才品優長、山林隱逸之士"[4]。浙江巡撫范承謨舉明翰林院編修葛世振，葛稱病不往，康熙帝特下諭旨曰："該撫既稱葛世振品行端重，才學優贍，仍着力疾前來，以副朕求賢任用之意。"[5] 康熙十年（1671），翰林院掌院學士熊賜履請顧炎武參與纂修《明史》[6]。康熙十二年（1673），陝西總督鄂善薦李顒，顒"誓死辭；書八上，皆以病爲解。得旨：'俟病痊，敦促入京。'自是大吏歲歲來問起居"[7]。

到了康熙十七年（1678）詔舉博學鴻儒，對故明遺老的網羅達到了最高峰。此舉不但是康熙帝對待漢族士人一貫政策的發展，而且在時局中還有特殊的意義。康熙十二年（1673），吳三

① 《聖祖仁皇帝實錄》卷二一，頁 301。
② 徐鼒《小腆紀傳補遺》（《臺灣文獻叢刊》第 138 種）卷四，《文苑傳》，頁 1005。
③ 《小腆紀傳補遺》卷五，《孝友傳》，頁 1021。
④ 《清史稿》卷一〇九，頁 3183。
⑤ 《聖祖仁皇帝實錄》卷三四，頁 467。
⑥ 《記孝感熊先生語》，《顧亭林詩文集》，頁 197。
⑦ 李元度《國朝先正事略》卷二七，《名儒》，《清代傳記叢刊》第 193 册，頁 206。

桂發動的三藩叛亂已經過了四個年頭，清廷基本穩住了局勢。十五年（1676），跟隨吳軍作亂的陝西王輔臣、福建耿精忠都已歸降，陷落的浙江諸州縣也已收復。十六年（1677），尚之信降，廣東平定，廣西、江西的吳軍力量已經非常薄弱，吳三桂餘部困守湖南，岌岌可危。康熙帝沖齡踐祚，三藩亂起時不足二十歲，撤藩並打這場仗，是他頂住了朝中多數官員的求和意見，全力支撐過來的，眼下勝利在望，正是他最感到躊躇滿志、意氣風發的時候。十六年三月，他對翰林院掌院學士喇沙里等說："治道首崇儒雅……今四方漸定，正宜振興文教。"[①] 他覺得可以找些文人來潤色鴻業，製造一代盛平氣象了；而且，在此時舉行一場盛大的文會，吸引全國士子的注意力，無疑能起到招撫人心的作用。它意在告知民衆，新的太平盛世已經到來，新朝正以極其開放的姿態接納士人。這樣一來，自然更沒有人會投向祇餘殘喘的吳三桂了。

此一舉動還有更深遠的用意，即收服故明遺老，將針對清廷的離心力減小到最低限度。徐珂云："或謂是時臣民尚有不忘明代者，聖祖特開制科，冀以嘉惠士林，消弭反側。"[②] 這從此次開科的各個環節都可以體現出來。康熙十七年正月二十三日諭禮部曰：

> 自古一代之興，必有博學鴻儒，振起文運，闡發經史，

① 《聖祖仁皇帝實錄》卷六六，頁 846。

② 《清稗類鈔》（北京：中華書局，1981）第 2 册，考試類"聖祖優禮宏博舉子"條，頁 707。

> 潤色詞章，以備顧問著作之選。朕萬幾餘暇，遊心文翰，思得博學之士，用資典學。我朝定鼎以來，崇儒重道，培養人才。四海之廣，豈無奇才碩彥、學問淵通、文藻瑰麗、追蹤前喆者？凡有學行兼優、文詞卓越之人，不論已仕、未仕，令在京三品以上及科、道官，在外督、撫、布、按，各舉所知，朕將親試錄用。其餘內、外各官，果有真知灼見，在內開送吏部，在外開報督、撫，代爲題薦。務令虛公延訪，期得真才。以副朕求賢右文之意①。

在正常的仕進之途外別開它徑，是唐以來一代王朝興起之初搜羅遺逸的常用手段，詔中曰“不論已仕、未仕”，意圖顯而易見。而且，以混融的方式全面徵求，其“一視同仁”的姿態，既可以消除遺民被直接針對的緊張感，又可以激勵那些已經認同了新朝的士人，使他們更深切地體會到王朝對才德之士的重視。

時距甲申之變已經三十餘年，明遺民中意志力稍弱者大都已經順服，年紀稍長或享年不高的像孫奇逢、方以智、歸莊等人，已經凋落。剩下來在士林中有影響力的名耆宿儒都成爲薦舉的對象。顧炎武稱，此次舉薦，“幾遍詞壇”②，“同榜之中，相識幾半”③，幾乎有將故明遺老一舉驅入彀中的意思。並且比起以往的徵召，態度更爲堅決。七月，吏部報稱：“各省題薦人員，原令其作速起程，今陝西李顒、王弘撰，江南汪婉、張九徵、周慶

① 《聖祖仁皇帝實錄》卷七一，頁910。
② 《與李星來書》，《顧亭林詩文集》，頁63。
③ 《答李子德書》，《顧亭林詩文集》，頁74。

曾、彭桂、潘耒、嵇宗孟、張新標、吳元龍、蔡方炳、直隸杜越、范必英，浙江應撝謙，山西范鄗鼎，江西魏禧，並以疾辭。陝西李因篤以母老辭。”得旨：“李因篤等既經諸臣以學問淵通、文藻瑰麗薦舉，該督撫作速起送來京，以副朕求賢至意。”① “作速起送”有強迫的意味，並沒有給被徵者留下多少迴旋的餘地。

遺民的反抗自然還是有的。上面列名的魏禧在有司的催逼下，“不得已，舁疾至南昌就醫”，巡撫驗之，“蒙被臥稱疾篤”②；李顒面對“催檄紛至，急若星火”，“吏胥晝夜守催，備及詈窘”，一直“堅臥自如，恬不爲動”，“滴水不入口者五晝夜”，終於換來了“痊日督撫起送”③ 之旨。

顧炎武“豫令諸門人之在京者辭曰：‘刀繩具在，無速我死！’”④ 黃宗羲得知自己可能被薦，寫信給陳錫嘏云：“二十年來不敢妄渡錢塘，渡亦不敢一月留也。母子相依，以延漏刻。若復使之待詔金馬，魏野所謂斷送老頭皮也。”⑤ 因此，當葉方藹準備推薦他時，陳錫嘏阻止說：“是特使先生爲疊山、九靈之殺身也！”⑥ 事情纔算作罷。

此外遺民被薦而堅拒不赴者，可考的尚有：冒襄⑦、賀貽

---

① 《聖祖仁皇帝實錄》卷七五，頁 966。
② 《清史稿》卷四八四，頁 13316。
③ 吳懷清《二曲先生年譜》，《二曲集》附錄，頁 676—678。
④ 《亭林先生神道表》，《全祖望集彙校集注》，頁 231。
⑤ 《與陳介眉庶常書》，《黃宗羲全集》，頁 161。
⑥ 《國朝先正事略》卷二七，頁 200。
⑦ 《清史稿》卷五〇一，頁 13851。

孫、陶季[1]、周容[2]、李鄴嗣[3]、王大經[4]、應撝謙[5]、徐夜[6]、朱用純[7]、萬斯同、顧景星[8]、呂留良[9]；嵇宗孟、蔡方炳[10]；胡周鼒、費密、馮京、錢肅潤[11]、李清[12]；王巖[13]、宋振麟[14]、屈復[15]、陶澂[16]、程邃[17]、潘江[18]、汪價[19]、方中履[20]；到了北京，託辭年

---

① 《清史稿》卷四八四，頁 13358。

② 《周徵君（容）墓幢銘》，《全祖望集彙校集注》，頁 861。

③ 《李杲堂先生軼事狀》，《全祖望集彙校集注》，頁 945。

④ 《國朝先正事略》卷四八，頁 601。

⑤ 《小腆紀傳》卷五四，頁 726；李富孫《鶴徵前錄》（《清代傳記叢刊》第 13 册）"患病催行不到"者。

⑥ 《小腆紀傳》卷五五，頁 748；《己未詞科錄》卷八。

⑦ 《小腆紀傳補遺》卷三，頁 988。

⑧ 《小腆紀傳補遺》卷四，頁 1004、1006；萬斯同又見《己未詞科錄》卷八；顧景星又見《鶴徵前錄》"患病催行不到"者。

⑨ 呂葆中《先君行略》，《呂晚村先生文集》附錄，頁 625。

⑩ 《鶴徵前錄》"患病催行不到"者中之遺民。

⑪ 秦瀛《己未詞科錄》卷八"辭不就者"中之遺民。

⑫ 太倉顧張思以之入《己未詞科題名》，秦瀛《己未詞科錄》從之，沈德潛《鶴徵前錄後序》非之。

⑬ 山西人。黃容《明遺民錄》卷九稱："康熙戊午，舉博學宏辭，不食死。"（明遺民錄彙輯》頁 61。）

⑭ 《皇明遺民傳》卷三謂之："清康熙己未，以博學宏詞薦，不起。"（《明遺民錄彙輯》頁 242。）

⑮ 孫靜菴《明遺民錄》卷一三云："當事奇其才，以鴻博薦，三徵不起。"（《明遺民錄彙輯》頁 386。）

⑯ 《皇明遺民傳》卷四："清人舉薦鴻博，堅辭，以逸民終。"（《明遺民錄彙輯》頁 779。）

⑰ 《皇明遺民傳》卷五："己未以博學宏辭徵，不起。"（《明遺民錄彙輯》頁 838。）

⑱ 《皇明遺民傳》卷五："康熙己未以博學鴻詞薦，辭母老，不赴。"（《明遺民錄彙輯》頁 1044。）

⑲ 黃容《明遺民錄》卷六："戊午，其友人仕清者，欲以博學經史薦，辭不應。"（《明遺民錄彙輯》頁 328。）

⑳ 《亡妻張氏行略》，《桐城方氏七代遺書》第 9 册："喻池州欲舉余應博學宏詞，余疾往辭。"

老不試的有：傅山[①]、杜越[②]；託辭疾病不試的有：王弘撰[③]、紀炅[④]；又有陸元輔，被舉而"臨期告病"，雖被迫至京，但"召試詭不入格，又多規切語，主者得之不敢獻"[⑤]。

遺民的這些努力，無非意圖保住晚節。王弘撰到京後寓郊外昊天寺，"雖同寓不數數見也"[⑥]。他在給顧炎武的詩中說："臨風每憶陶元亮，恐負東籬晚節香"，"衰晚幽棲十載餘，行藏到此豈堪疏"[⑦]。傅山被薦後，"固辭稱疾。有司舁其牀以行……既至京師三十里，以死拒不入城……詔免試，許放還山，且特予中書舍人以寵之……遽歸，在廷諸賢，皆出城送之。山歎曰：'自今以還，其脫然無累哉！'既又曰：'使後世或妄以劉因輩賢我，且死不瞑目矣！'"[⑧] 劉因雖爲大儒，但以其曾仕元，傅山便不肯與之並稱，怕的就是人們因爲這個"中書舍人"而把自己看作清朝的順臣。

康熙十八年（1679）三月初一日，受中外舉薦的百八十餘人[⑨]齊集體仁閣參加考試。試前，翰林院掌院學士宣旨："汝等

---

① 李瑤《南疆繹史摭遺》（《臺灣文獻叢刊》第132種）卷一三，《文學、儒行列傳》，頁608。

② 《國朝先正事略》卷四八，頁600。

③ 《小腆紀傳》卷五五，頁747。

④ 《鶴徵前錄》。

⑤ 張雲章《陸先生元輔墓誌銘》，《碑傳集》卷一三〇，頁6193—6194。

⑥ 王弘撰《山志》（北京：中華書局，1999）卷五，頁130。

⑦ 《燕臺對菊寄呈亭林先生詩》、《再寄亭林先生詩》，轉引自趙儷生《王山史年譜》，《趙儷生史學論著自選集》（濟南：山東大學出版社，1996），頁428。

⑧ 《南疆繹史》卷一三，頁608。

⑨ 《鶴徵前錄》李富孫序錄《施愚山上內閣書》云"凡百八十餘人"；孫枝蔚《溉堂續集》卷六《見徵人京後作》云："百八十人何濟濟"（《溉堂集》，上海：上海古籍出版社，1979）；王士禛《池北偶談》云百八十六人，方鍚仁《松夛筆乘》同之；唯《聖祖仁皇帝實錄》云："試內外諸臣薦舉博學鴻儒一百四十三人。"

俱係薦舉人員，有才學的，原不必考試，但是考試愈顯你們才學，所以皇上十分敬重，特賜汝宴，凡是會試、殿試、館試、狀元、庶吉士俱没有的，汝等要曉皇上德意。”其宴，“設高桌五十張，每張設四高椅，光祿寺設饌十二色，皆大盌高攢，相傳給直四百金。”[①] 宴後考試，試題僅一賦一詩，“璿璣玉衡賦”與“省耕詩”，命題之意，不過是讓與試者做歌頌太平的文字，而絲毫不及具體政事，與進士考試大異其趣，正可以體現出清廷對這些“博學鴻儒”的尊重態度，甚或對先爲遺民的與試者的微妙體貼。

三月二十九，宣布取中一、二等共五十人，“俱着纂修明史”[②]，其中，“文未盈卷”的布衣嚴繩孫由康熙帝特拔爲二等[③]；五月十七日，分别授侍講、侍讀、編修、檢討諸翰林職銜[④]；未參加考試的傅山、杜越特授爲中書舍人[⑤]；在考試中“不終幅而出”的孫枝蔚，得“天子雅重”，“命賜銜以寵其行。部擬正字，上薄之，特予中書舍人”[⑥]。

這次博學鴻詞之科，在當時被視爲一代盛典，士人甚爲企羡。王士禛云：“右文之盛，古未有也。”[⑦] 徐珂《清稗類鈔》記，閒居在家的魏裔介說：“吾不羡東閣輔臣，而羡公車徵士。”[⑧] 劉廷璣云：“本朝己未召試鴻博，最爲盛典，其中人材、

---

① 《己未詞科錄》卷一，頁 42。
② 《聖祖仁皇帝實錄》卷八〇。
③ 《己未詞科錄》卷一，頁 56。
④ 《聖祖仁皇帝實錄》卷八一。
⑤ 《鶴徵前錄》。
⑥ 《碑傳集》卷一三九，頁 6572。
⑦ 《池北偶談》卷二“薦舉優異”條（北京：中華書局，1982），頁 33。
⑧ 《清稗類鈔》“魏文毅羡康熙制科”條，頁 709。

德業、理學、政治、文章、詞翰、品行、事功無不悉備，洵足表彰廊廟，矜式後儒，可以無慚鴻博，不負聖朝之鑒拔，誠一代偉觀也。"[①] 因遺逸之士膺薦猶多，也有人出言嘲諷。王應奎《柳南隨筆》記："四明姜西溟（宸英）有詩云：'北闕已成輸粟尉，西山猶貢采薇人。'時以爲實錄。又吾邑吳蒼符（龍錫）《偶成》二首云：'終南山下草連天，種放猶慚古史箋。到底不曾書鶴板，江南惟有顧書年。'又云：'薦雄徵牘掛衡門，欽召金牌插短轅。京兆酒錢分賜後，大家攜醵衆春園。'"[②]

五十人中，未仕者過半，其中李因篤、潘耒、朱彝尊、嚴繩孫等以布衣入選，"海內榮之"[③]。

李因篤（1631－1692），明關中諸生，明季曾"招集亡命，殲賊以報國，無有應者"，歸而致力經史辭章，後與顧炎武爲摯友[④]。明亡後他曾效杜甫作《秋興八首》[⑤]，寫故宮黍離之悲，深得時譽。康熙八年（1669）又與顧炎武同謁崇禎帝欑宮，有詩："北野逢寒食，西山戀采薇。駿奔陵邑近，齋宿墓田違。地託蒼梧在，天留皂帽歸。幾雲連隴月，兩處淚同揮。"[⑥] 故國憂思，

① 《鶴徵前錄》引《在園雜誌》語。
② 《柳南隨筆》（北京：中華書局，1983）卷四，頁 68。
③ 《清史稿》卷一〇九，頁 3177。
④ 見江藩《李檢討因篤記》，《碑傳集》卷三九，頁 1271。
⑤ 見李因篤《受祺堂詩》（《四庫全書存目叢書》本）卷一，頁 470。
⑥ 考亭林詩集，《三月十二日有事於先皇帝欑宮同李處士因篤》，繫於己酉年（《顧亭林詩文集》，頁 991），《彙注》又云：《受祺堂詩集》亦有《三月十二日有事於欑宮同顧徵士炎武賦用來字詩》："再出松楸路，初將灑掃盃。百神春轉肅，孤寢墓同哀。渚雁依靈藻，峰霞拂繡苔。蔥蔥橋嶽氣，日向五雲來。"此詩今《四庫全書存目叢書》本《受祺堂詩》未見，《存目》本己酉年有《清明》詩，即上所錄者，記此事。

未因時日而衰減。

因爲聲譽，李因篤成爲朝臣們交章舉薦的對象。他雖以母老堅辭，然而“秉鈞者聞其名，必欲致之，大吏承風旨，縣官加意迫促，其母勸之行，始就道”[1]。抵京後，便多方求助，乞望能免試歸養。其《受祺堂詩》卷十九、二十中《投贈家學士湘北公兼述近懷五十韻》、《述懷呈御史大夫魏公環谿先生》、《贈施尚白觀察》、《賦贈葉學士訒菴》等十餘首詩均致此意。《贈施尚白觀察》云：“公等皆大材，義宜備楨幹。奈何爲鉅室，旁采到樗散？賤子嗟伶俜，行吟老澤畔。虛蒙薄幽名，鄙事何足算？少作晚知悔，思之中夜亂。人生非金石，百歲已過半，忍復舍慈親，晨徵違里閈。靦顏從鵷行，忘己是鶬鸛。斯役曠無期，旅炊煙數斷。”悔虛名致害，以“樗散”、“鶬鸛”自擬，言不願仕，不足仕；戀戀孝養之情，言不可仕。情辭懇惻，確是出於真心。

然而他雖多方努力，卻最終未能免試，試中以後，“授翰林院檢討，到任未兩月，即疏乞終養，三十七上，而始上聞，天子違部議，允終養”[2]。他回鄉之後，據好友王弘撰記：“深居簡出，絕無軒冕態。”

儘管李因篤努力堅持自己不仕清廷的志節，但他對於康熙帝的寬容仍是感激的。離開北京之際，他說：“聖恩深重容歸養”[3]，“帝性孝且仁，深宮照無忒。懷歸憫小臣，念母情悽惻。

① 江藩《李檢討因篤記》。

② 朱樹滋《李文孝行狀》，轉引自華忱之《顧亭林文選》，成都：四川人民出版社，1998，頁255。

③ 《留別詹事大兄三首》，《受祺堂詩》卷二一，頁668。

詰旦沛殊恩，還山忽已得”[1]。在這種心情中，他也會發出“聖主垂裳九塞春”[2] 之言，對清帝的“仁治”表現出由衷的認可。

潘耒（1645—1708），字次耕，吳江人，其兄長即明史案中牽連被戮的烈士潘檉章；早年曾師從明遺民中以守志堅卓而著稱的徐枋、汪渢，徐枋稱之“高誼”[3]。康熙八年（1668）以後受業於顧炎武，《顧亭林詩文集》中贈答之篇，給他的最多，諄諄教誨，情如家人。被薦之初，他作了《寫懷》詩十首言志，其二有云“土木形骸臥竹根，一生無夢到金門”，表明自己從無仕宦之情；其四云“魂傷廢壟衰風樹，淚滴秋原痛鶺鴒。如此人才堪出否，誰云惜嫁爲娉婷”，追懷兄長慘禍，極言己之不可出；其八云“沈冥早得閒居樂，恬淡彌堅學道心。留此鬚眉對松柏，風霜歲晚共千尋”[4]，則自勵澹泊學道，願如松柏之高潔堅勁。辭薦不得，到了北京以後，他又有《後寫懷》十首，記錄當時的情境。其二云：“扣閽上書愁見抵，牽裾雨淚肯相矜。從容進退前人事，歎息吾儕便不能。”其三云：“天地爲籠網四維，飈輪風馬逝安之？犧將斷尾嗟何及，路到臨歧最可悲。實愧田疇稱節士，方知梅福是男兒。”詩中的無奈歎息雖然仍舊出自不願應試之意，但也隱隱透露出他將會屈服的徵兆。其七云：“版築奇才得見無，漫誇文采握靈珠。不淹丘、索難名博，未貫天人詎作儒。側想一同仇虎觀，預愁詞賦擬鴻都。蒼生前席如勞問，可有監門出繪

① 《留別吳侍講臥山》，《受祺堂詩》卷二一，頁 668。
② 《冬日青門贈杭撫軍》，《受祺堂詩》卷二二，頁 672。
③ 《與姜奉世書》，徐枋《居易堂集》集外詩文，頁 4b。
④ 《遂初堂詩集》卷三，《四庫全書存目叢書》集部第 249 册，頁 530。

圖。"[1] 這充分體現了他複雜矛盾的心情，既有不耐"博學鴻儒"之稱的自嘲，不願側身虎觀的抵觸，又已在"預愁詞賦擬鴻都"，勉強爲應試作準備了，而"蒼生前席如勞問"中則更夾雜了些許期待。

潘耒出生於入清之後（順治二年），本没有親身經歷過"故國"，他選擇做遺民，主要出於家庭、師長的影響，尤其是其兄長的慘禍而帶來的傷痛。應試時，僅三十五歲，爲衆人中年紀最少者。儘管潘耒素來甘於守節，但驟然間獲得清帝的特殊眷顧，以一介布衣面對如此機遇，他畢竟不能完全無動於衷，隱隱湧起用世之心，是可以理解的。雖然他在試前就表白"心清不作愧根夢，白晝僵眠雪片中"[2]，授官後仍一再表達此意，如"朝簪雖自掛，隱籍未權刪。薄醉把芳草，不眠思故山"[3]，然而清廷將中試者"俱着纂修明史"的策略已經把他籠絡住了。送李因篤歸鄉時，他寫道："我亦草疏章，懷之字磨滅，不能叫九閽，俯慚氣疲薾……史牒族墜聞，雅志願補裰。但愁緒如麻，是非中膠轕。南董邈難追，縻祿腸內熱……我須史書成，滄江鼓歸枻。"[4]雖然在清廷爲官，可做的是修撰明史之事，或許還可以承繼亡兄未竟的心願？他爲自己的行爲找到了價值依託，並由此稍稍緩解了違背素志的心理壓力。

但身份一旦轉換，對清帝的態度必然隨之發生質的改變。潘

---

① 《遂初堂詩集》卷三，頁 531。

② 《後寫懷》十首之八，《遂初堂詩集》頁 530。

③ 《同陳其年諸子技李木菴齋盆梅滿屋燈影橫斜分韻四首》，《遂初堂詩集》卷四，頁 554。此詩作於康熙二十二年。

④ 《送李天生還關中》，《遂初堂詩集》，頁 530。

耒康熙十八年的詩作，開始把康熙帝當做自己崇敬的“君主”。其《監修徐立齋學士見示途中寄兩總裁暨諸同館詩用韻奉和四首》中云：“文獻日以淪，我皇敦文教。製作超無倫，旁求訪幽仄。”[①] 康熙二十二年（1683）受御賜水果，欣喜之情更加溢於言表：“聖朝正意精鹽味，咫尺恩波詎有涯。”“碧節丹心味最嘉，況從禁御長根芽。宛疑仙掌三秋露，猶想蓮池千葉花。宛轉摘來冰作蘤，玲瓏削就玉消瑕。承恩不覺歸來晚，緩步清吟到水涯。”[②] 此時的潘耒，宛然已經是一位深受新朝恩寵的翰林學士了。

朱彝尊，浙江秀水人，明大學士朱國祚曾孫。明亡時十六歲，即棄士籍。

順治十五年（1658），朱彝尊與山陰祁氏兄弟及魏耕等人來往密切，時魏耕等人正與海上鄭成功聯絡，策劃收復南京的軍事行動。根據朱彝尊此時與他們的關係，學術界比較一致地認爲他是參與了秘密反清活動的[③]。案發後，朱彝尊外出避禍，從此流離天涯，康熙十年仍有詩表達故國之思。

可是，在朱彝尊現存詩文中，遍尋《曝書亭集》與《騰笑集》，卻難以發現他對博學鴻辭之選有什麼抵制。相反，康熙十八年五月，他寫下《五月丙子侍宴保和殿恭紀二十韻》云：“帝治原無外，皇居信有那。萬方皆屬國，六詔敢橫戈。洱海兵將

① 《遂初堂詩集》，頁 533。
② 《賜果二首》，《遂初堂詩集》卷四，頁 554。
③ 詳見朱則傑《彝尊抗清考》，《朱彝尊研究》，杭州：浙江古籍出版社，1993。

洗，苴蘭石可磨。宣功宜作頌，聖德邁元和。"[①] 康熙十九年(1680)，他又主動上了《平蜀詩》十三章，序云："臣伏見皇上即阼以來，仁聲溥洽，凡在海外，重譯來格……臣以布衣被蒙恩澤，拔置史館……臣雖蒙滯，躬逢盛際，於以頌揚丕烈，其何敢後？"[②] 他爲康熙帝的文治武功所折服，自願爲之歌功頌德了。此數年中，他詩集裏感激清帝恩典的詩很多，如康熙二十二年(1683) 一至四月連續寫下《元日賜宴太和門》至《賜鱘魚》共十六題十八首。又《恩賜禁中騎馬》云"薄遊思賤日，足繭萬山中"[③]，對比今日的榮寵與往昔的貧賤，感恩的情緒十分強烈。

四、博學鴻詞以後：招撫政策的延續

博學鴻詞之後，對遺民的網羅並沒有停止。不久，以明史館的名義，葉方藹向顧炎武，徐元文向黄宗羲、李清再次發出了邀請。顧炎武、李清嚴拒之；黄宗羲雖然不至，但其所著關於明代史事之書以及所藏有關資料都被抄錄入京，他的兒子黄百家，門人萬斯同、萬言也都入了史局。康熙二十年 (1681)，清廷復徵隱逸[④]，繼續搜訪遺漏者。

在這樣的軟攻政策下，即使是那些沒有完全順服的遺民，不少人的行爲與心態也發生了變化。

憤激不平、無法接受道德理想遭受玷汙的，浙東錢光繡

---

① 《曝笑集》卷七，上海：上海古籍出版社，1979，頁 214。
② 《曝書亭集》卷十，頁 13a—13b。
③ 《曝笑集》卷五，頁 157。
④ 《清史稿》卷六，頁 208。

(1614-1678) 是其代表。全祖望《錢蟄菴徵君述》稱其"於出處之際最嚴",見"吳越諸野老多以不仕養高,而牧守干謁仍不廢",則作謠曰:"昔日夷齊以餓死,今日夷齊以飽死。衹有吾鄉夷齊猶昔日,何怪枵腹死今日!"這樣的執著,很難適應清初遺民群體分化的現實,因而"感懷家國,漸以蕉萃,遂成心疾",最終在博學鴻詞大興之時,戊午(康熙十七年)四月十二日"竟以憤懣失意自裁"[①]。

大多數遺民的變化,大致來說有如下兩種走向。

其一,自此收斂行跡,韜晦守節。顧炎武從此隅居關右,"不干當事,不立壇宇,不招門徒"[②],"逃名寂寞之鄉,混跡漁樵之侶"[③],自謂"平生四海心,竟作終南老"[④]。傅山歸鄉後云:"安靜和平,老人自圖待終之道,不過此四字而已。"[⑤] 呂留良康熙十九年(1680)再度被郡守以隱逸舉薦,致信友人說:"薦事近復紛紜,夜長夢多,恐將來有意外……欲先期作披緇出世之舉,庶可倖免。"[⑥]"時間紛紛,總不涉病僧睹聞甲里。"[⑦]

顧炎武的心情是落寞的,當他說"比者人心浮競,鮮能自堅。不但同志中人多赴金門之召,而敝門人亦不能守其初志"[⑧]時,或許無奈更多過了憤怒。此後,他的詩中常常有類似的感

① 引文均見全祖望《錢蟄菴徵君述》,《全祖望集彙校集注》,頁 949。
② 《答李紫瀾》,《顧亭林詩文集》,頁 65。
③ 《復陳藹公書》,《顧亭林詩文集》,頁 67。
④ 《送李生南歸寄戴笠、王錫闡二高士》,《顧亭林詩文集》,卷六,頁 1243。
⑤ 《己未七月二十日教兩孫》,《霜紅龕集》卷二五,頁 693。
⑥ 《與大火書》,轉引自包賚《呂留良年譜》,上海:商務印書館,1940,頁151。
⑦ 呂葆中《先君行略》引與徐方虎書,《呂晚村先生集》附錄,頁 625。
⑧ 《與蘇易公書》,《顧亭林詩文集》,頁 206。

慨，如："大道疑將廢，遺經重可哀。"① "上愁法令煩，下慨淳風衰。"② 而呂留良，雖自閉於"時間紛紛"之外，可心中非常清楚，隨着時間的推移，人們必定最終都會成爲清廷的臣民，他在遺言中說："子孫雖顯貴，不許於家中演戲。"③ 並不抱讓他們繼承遺志的幻想④。

李顒，康熙十七年後"荊扉反鎖，久與世暌，世務未嘗縈懷，世事絕口弗及，坐以待死，業同就木"⑤。但他的名望使得他始終在清廷的關注範圍內。四十二年（1703）康熙帝西巡，多次派官員請他一見。因其回說"抱恙"，便云"高年有疾，不必相強"。李顒之子前往行在謝恩，又曰"爾父讀書守志，可謂完節"，並賜書"操志高潔"⑥，以示旌表。在這樣的溫慰之下，李顒也很難不生出感激之心，他的兒子在謝恩呈詞中說："捧皇上所賜御書至家，安奉廳中，蓬蓽生輝，閭里增慶。言（李顒子名慎言）父病中聞之，喜極涕零，歎不能起言祖母於九泉，一覩聖主恩榮也。亟命言兄弟扶掖，向闕叩首謝恩。"⑦

其二，在保持個人名節、不仕清廷的同時認可其統治。黄宗羲爲其代表。黄宗羲的晚節多爲後人譏議，其後期詩文裏對清廷態度的明顯轉變是一個重要原因。他不但大量使用清帝年號，而

---

① 《送康文學乃心歸郃陽》，《顧亭林詩文集》卷六，頁 1241。
② 《朱處士鶴齡寄尚書埤傳》，《顧亭林詩文集》卷六，頁 1248。
③ 《遺令》，《呂晚村先生文集》卷八，頁 623。
④ 徐介云："吾輩不能永錮其子弟以世襲遺民，亦已明矣。"（全祖望《題徐狷石傳後》，《全祖望集彙校集注》，頁 1365）可以代表遺民對這個問題的一般看法。
⑤ 《柬欽差查荒諸公》，《二曲集》卷一八，頁 209。
⑥ 《二曲先生年譜》，《二曲集》附錄，頁 698—700。
⑦ 《二曲先生年譜》，《二曲集》附錄，頁 701。

且多次稱康熙帝爲“天子”①、“皇上”②、“聖主”③、“聖天子”④，稱清朝爲“新朝”⑤。《與徐乾學書》云：“方今殺運既退，薄海内外，懷音革狀，皇上仁風篤烈，救現在之災，除當來之苦集，學士大夫皆以琴瑟起講堂之上，此時之最難得者也。”⑥ 對康熙帝和當前的太平盛世充滿信心。

黄宗羲之所以會有這樣的表現，一方面可能是出於他對世事的切身感受。他一生經歷了天下由動蕩轉爲穩定的整個過程，在他的晚年，也就是康熙二十年以後，易代給社會造成的破壞已基本恢復，國家的政策比較寬鬆，人民生活安定，漢族士人也在清廷的安撫下大都希望能在朝有所作爲。黄宗羲目覩這些變化，對清廷的態度轉爲緩和，應該在情理之中。另一方面，也許這一點更爲重要，黄宗羲被清廷的多次優禮軟化了。

他雖然拒絕博學鴻儒的舉薦，可是在給陳錫嘏的信中，已經表現出對起初想要舉薦自己，又因體諒而作罷的葉方藹等人的“見知如此”深爲感激⑦。後來追述，又說：“會舉博學鴻儒，訒菴遂以余之姓名，而啓皇上。余空山麋鹿，不諧世用，庶幾同學之士，共起講堂，以讚右文之治。”⑧ 言中流露出爲當世所重，既能全志又可用世的自喜之情非常強烈。

---

① 《重建先忠端公祠堂記》，《黄宗羲全集》，頁 119。
② 《大方伯馬公救災頌》，《黄宗羲全集》，頁 138。
③ 《與徐乾學書》，《黄宗羲全集》第 11 册，頁 68。
④ 《與李郡侯辭鄉飲酒大賓書》，《黄宗羲全集》，頁 207。
⑤ 《奉議大夫刑部郎中深柳張公墓誌銘》，《黄宗羲全集》第 11 册，頁 36。
⑥ 《與徐乾學書》，《黄宗羲全集》第 11 册，頁 69。
⑦ 見《與陳介眉庶常書》，《黄宗羲全集》，頁 161。
⑧ 《董在中墓誌銘》，《黄宗羲全集》，頁 451。

他雖然没有赴明史館之徵，但提起此事，說："羲蒙聖天子特旨，召入史館。庶人之義，召之役則往役，筆墨之事亦役也，羲以老病堅辭不行，聖天子憐而許之。"① 專言蒙"特旨"，又"憐而許之"，可見黄宗羲對於康熙帝對自己的特殊眷顧十分在意。他晚年手訂《交遊尺牘》，主要收錄友朋往來的信件，終其一生，衹選錄了二十六篇。但值得注意的是，其中有兩篇竟是張玉書、葉方藹致許三禮書。究其原因，這兩封信均爲請許三禮轉錄黄宗羲關於明史的藏書而發，它們可以代表清廷對政治、文化上層人物的重視。黄宗羲對此，顯然是感到非常滿足和榮耀的。

屢次的徵召，以及在徵召過程中清廷一直保持的謙和態度與對其處境的體貼，無疑使黄宗羲强烈感受到了清廷對自己的尊重。他在這些事中的反應體現出，他樂於享受這種尊重。這或許就是他最終對清廷的態度也變得友善的重要原因。

他的堅持不出，主要是爲了保持一生行誼的終始不變。他送萬斯同北上入明史館時，告誡他："不放河汾聲價倒，太平有策莫輕題。"② 即堅持到了這個時候，如果不小心從事，一生的名節很可能就毁於一旦。因而，李本晟邀他爲鄉飲酒禮大賓，他一再推辭，說："不然，少無仕宦之情，老忘朵頤之戒，羲之一身，將狼狽失據。"③ 爲了維護晚節，他是相當清醒和謹慎的。

黄宗羲在遺命中爲自己的壙前望柱上留下的最後題辭爲：

---

① 《與李郡侯辭鄉飲酒大賓書》，《黄宗羲全集》，頁 207。
② 《送萬季野貞一北上》，《黄宗羲全集》第 11 册，頁 290。
③ 《再與李郡侯書》，《黄宗羲全集》，頁 208。

“不事王侯，持子陵之風節；詔鈔著述，同虞喜之傳文。”[①] 選取了不事後漢光武帝的嚴光自我指代，在以高潔自許時，暗中把自己的身份由“遺民”轉換爲“逸民”，可見他已承認了清朝對明統的繼承；津津於“詔鈔著述”，更可見置此爲一生中所得的最大肯定。把自己的學術成就置於政治權力的光環下，作爲遺民的黃宗羲，仍然無法擺脱中國士人依附於政權的思維慣性。

在晚年轉變了對清廷態度的遺民並不止黃宗羲一人。錢澄之亦稱清朝爲“今朝”[②]，讚康熙帝“今上殫心經學，文教聿興”[③]，又在與徐乾學等人的交往中，感歎康熙帝對臣下的仁厚[④]。陸世儀謂松江婁縣：“自明末困徵輸，俗始凋敝。國朝起而拯之。”[⑤] 冒襄說：“國家龍興遼左。”[⑥] 他們行文的語氣中，對清廷的認同是顯而易見的。

清初五十年間，明遺民群體始終處於動態變化的過程當中，其總的趨向，是在清廷對待漢族士人的政策調整下的不斷分化。清廷通過招納故明舊臣、恢復科舉考試、徵辟山林隱逸，誘發其用世之心；或以文字獄案等手段逼其就範。康熙博學鴻詞科之舉是其發展的頂峰。此後，雖然遺民意識在漢士人中仍有延續，但

---

① 《梨洲末命》，黃嗣艾《南雷公本傳》，《黃宗羲全集》第12册，頁101。

② 《龔端毅蘄水縣生祠重新碑記》，《田間文集》卷一一，頁197。

③ 《送江南督學李醒齋太史特簡内閣學士宗伯還朝序》，《田間文集》卷一七，頁319。

④ 見《贈徐健菴大司寇解任仍總理各館序》、《送大司寇徐健菴洞庭修書並祝其六十初度序》，《田間文集》卷一七，頁323、331。

⑤ 《贈蛟水吳公去思序》，《桴亭先生文集》卷四，《續修四庫全書叢書》集部第1398册，頁478。

⑥ 《五狼督府公鎮臺公德政序》，《巢民文集》卷五，《續修四庫全書叢書》集部第1399册，頁644。

明遺民群體與清廷的對抗力量已趨於消亡。陳去病輯《明遺民錄》，論宋亡後“其爲遺民也易”，明亡後“其爲遺民也難”，原因在於清帝“隆師重道，廣徵山林隱逸，起用臣靡，予之寵秩，累開賢良方正、博學宏詞諸科，以利祿爲餌，凡其一人有一節之長，一材可取，罔不多方羅致，以爲所用……其操之有術，如王良御轡，磬控縱送，而雄駿不能絕其繮，故當時之士，苟非爲船山之匿身石窟，舜水之東遁跡扶桑，即未能免於當道之所物色”[①]，切中了明遺民難於守節的要害。平心而論，清朝建立後以儒道治國的基本政策，對漢族傳統文化的繼承與發展，也是導致遺民群體迅速分化的重要原因。時光流轉，“易代”的特殊歷史環境漸漸從人們的生活中淡出，對現實的感受變化了，明遺民的心態也會隨之改變。具體生活的壓力、人的趨利避害的本能皆使多數人傾向於適應新的時代，有人在堅持自己道德信仰的同時調整了對外界的態度，有人久而彌堅，卻仍無法避免時不我與的孤獨感。

小　結

本章論述清初歷史環境下明遺民的現實生活與人生困境。清人在中原建立政權後，持續十餘年的南明政權給遺民帶來了復國的希望，但真正投身於復明活動，他們卻總是遭遇着有志不得騁

① 陳去病《明遺民錄自序》，《明遺民錄彙輯》附錄，頁 1367。

的尷尬與失落。其原因在於，明王朝於覆亡之際，已失去了政治上的凝聚力，雖然篤信儒家倫理秩序的遺民仍在為其重建而努力，但維繫南明各朝的主要軍事力量是為了從政治投機中獲取利益的各路軍閥。以此為基礎的幾個南明朝廷，總是在各種勢力的紛爭中搖搖欲墜。弘光朝的“從逆案”正是明代政治痼疾的餘響，也是南明政治衰頹的一個集中表現；它對於遺民從政熱情的打擊預示了復明運動總的走向。空有報國之志的遺民，在逐漸看清了政局之後，不得不無奈地另覓他途以實現人生價值。

明遺民試圖退回田園山間。一些人采取了較為極端的不入城市、不出門庭、不下樓等自閉方式。這首先是出於自全的考慮。在動盪不安的環境中，退藏於密，避免與現實世界的糾葛，纔能減少危機。此外，它也體現了明遺民追求道德純粹的傾向。他們以自苦作為道德磨礪的途徑，甚至將其推向極致而顯得不近人情。當然，世外田園生活也會給遺民們帶來一些精神上的慰藉，但並不足以平復易代給他們造成的心靈創傷；而且，他們對此非常警惕，存亡續絕的使命感不允許其擁有和平自足的個人世界。

明遺民畢竟無法割斷塵緣，他們甚至於很難避免與仕清官員的交往。以往的情誼，現實生活的需要，都帶來難以迴避的人情往還。仕清官員往往主動為遺民提供一些必須的幫助；一些雙方共同關注的事業，如史志的修撰、儒學義理的討論，亦成為雙方交往的橋樑；政治立場的對立很難完全阻隔遺民與仕清者之間的聯繫。考察遺民對仕清官員的道德評判，可以看到他們對多元價值標準的理解。總的來說，曾在明朝為官而降清的“貳臣”最為人鄙棄，而沒有明朝官職者比較容易得到寬容。雖然各種野史筆

記中充斥着遺民痛斥變節者的快言快語，但這些可以給人們帶來道德情感滿足的事跡卻有不少經不起推敲，很可能來自好事者的風傳。事實上，明亡之際的政局翻覆使不少人將亡國之仇放在李自成等農民起義者身上，從而減輕了對仕清者的憤怒。像錢謙益雖有失節汙點，卻以從事復明活動補過之人，也獲取了不少遺民的諒解。一些仕清者在社會動盪之時撫恤生民的現實功績更贏得了許多遺民的讚美和支持。不過，遺民與仕清官員的交往給他們帶來了很大的輿論壓力，導致了其態度的猶疑；而仕清者也確實有為清廷政治穩定打算，同化遺民政治立場的傾向。

從明亡到康熙中葉五十年間，明遺民群體處於不斷嬗變的過程中。為了穩固統治，清廷采取過文字獄案等高壓手段，也利用科舉和徵召誘使遺民服務於新政權；而隨着社會由動盪到穩定，遺民的生活與心態都發生了顯著的變化。有些人未能抵禦功名富貴的誘惑，有些人迫於生計，有些人為了避禍，越來越多的人最終選擇了出仕。而那些始終堅持遺民身份者，心態也逐漸由憤激趨於平靜。

第五章
明遺民的文學思想

第一節　天地之元氣：文學與人生的本體同構

明遺民的文學創作與文學思想已多為學界所討論。這些討論主要是以個體或地域為單位進行的，的確，在師法對象、語言風格、技法構思、理論水平等諸多側面，明遺民們體現出的差異顯而易見。但同樣值得注意的是，由於其共同的政治立場、相似的道德准則與生存方式，這個群體成員的文學主題、題材、情感取向、審美品格等方面又具備鮮明的相似性。產生這種相似性的根本原因之一，是他們對文學的本質，也就是對文學與人生關係的共同認識。我們可以借助黃宗羲的“天地元氣論”進入對這個問題的探討。

黃宗羲既為明遺民群體的中堅，也是遺民現象的當代反思者，他對“天地”、“遺民”、“文章”三者有如下論斷：“遺民者，

天地之元氣也。"[1] 又："夫文章，天地之元氣也。"[2] 以"天地之元氣"同時論人與論文，即使黃宗羲並非有意將人、文等量齊觀，他對二者本質的認識也可以通過"天地之元氣"為中介而獲得同構。雖然"天地—人—文"的同構關係在劉勰的《文心雕龍·原道》中早已有之，而以"天地元氣"論文也曾見諸宋人，但較之普遍意義上的天、人、文合一，在明清易代的特殊歷史情境中，"遺民"作為一個特殊的士人群體，"文章"作為遺民生命過程的文字見證與生命價值的重要載體，三者同構的形成，對於我們理解明遺民對文學本質的認定，仍然有掩蓋於陳言之下的不可忽略的價值。

一、"元氣"與文學

在中國古代典籍中，"元氣"的使用是非常複雜的。它常常被用來解釋天地萬物的本源。班固《漢書·律曆志》曰："太極元氣，函三為一。"顏師古注引孟康（三國魏）釋為："元氣始於子，未分之時，天地人混合為一。"[3] 作為混沌未分時的初始本體，元氣有生成化育的能力。王充說："萬物之生，皆稟元氣。"[4] 人類亦稟受其化育而成性靈，《太平經》說："凡事人神者，皆受之天氣；天氣者，受之於元氣。神者乘氣而性小，故人有氣則有神，有神則有氣，神去則氣絕，氣亡則神去。"[5] 嵇康

① 《謝時符先生墓誌銘》，《黃宗羲全集》第10冊，頁422。
② 《謝皐羽年譜遊錄注序》，《黃宗羲全集》第10冊，頁34。
③ 《漢書》卷二一，頁964—965。
④ 《言毒篇》，《論衡校釋》，北京：中華書局，1979，頁1295。
⑤ 《太平經合校》卷四二，北京：中華書局，1960，頁96。

所謂“夫元氣陶鑠，眾生稟焉。賦受有多少，故才性有昏明”①，應該就是從《太平經》脫胎而來。

作為世界本源的元氣，被後世的儒士用來指稱宇宙與人生的形上本質。在他們看來，這個本質，就人類社會而言是基本的倫常秩序，就個體人生而言是基本的道德法則。元代王惲云：“忠義者，國家之元氣。”② 清代全祖望云：“忠孝者，天地之元氣，旁魄而不朽者也。”③ 二者都是通過元氣，強調儒家倫理道德規範的政教本原地位。

基於以上觀念，把“元氣”直接和文學聯繫起來立論者，大抵有如下幾種取向。

其一是把文學看做天地元氣的顯現，可以包蘊自然天道的一體萬殊。王安石論杜甫詩云：“吾觀少陵詩，為與元氣侔。力能排天斡九地，壯顏毅色不可求。浩蕩八極中，生物豈不稠。醜妍鉅細千萬殊，竟莫見以何雕鎪。惜哉命之窮，顛倒不見收。青衫老更斥，餓走半九州。瘦妻僵前子僕後，攘攘盜賊森戈矛。吟哦當此時，不廢朝廷憂。常願天子聖，大臣各伊周。寧令吾廬獨破受凍死，不忍四海寒颼颼。”④ 杜甫詩取材極廣，自然萬象，人生百態，其豐富的人生經歷與敏感深情的性格，使得他的詩在反映社會生活的深廣程度上可謂獨一無二，此為元氣之“萬殊”；

---

① 《明膽論》，《嵇康集》卷六，《魯迅輯錄古籍叢刊》第 4 卷，北京：人民文學出版社，1999，頁 91。

② 《對魯公問》，《秋澗先生大全文集》卷四五，《四部叢刊初編》，頁 15b。

③ 《明農秀才窆石志》，《全祖望集彙校集注》上册，頁 847。

④ 《杜甫畫像》，《王安石全集》卷一五，上海：上海古籍出版社，1999，頁 410。

而杜詩的可貴，更在於他能從一己的苦難生發開去，關注國家生民的共同命運，這就使得他的詩脫離了狹隘的憂生之嗟，而充滿了強烈的道德情感，此為元氣之“一體”。

宋人的文學元氣論多與王安石的說法相似。梅堯臣云：“文章包元氣，天地得噓吸。明吞日月光，峭古崖壁澀。淵論發賢聖，暗溜鬧鬼泣。”① 張元幹云：“文章名世，自有淵源，殆與天地元氣同流，可以斡旋造化。”② 這些說法都是把文學看作自然天道的人文顯現，它一方面要求文學要有反映天地萬象的能力，還要有合於聖賢之道的思想意識；另一方面是對文學作了本體論意義上的肯定，作為吐納天地元氣的文學，畢竟不是供人賞弄的玩物，也不僅僅是服務政教的工具。

其二是把元氣論納入儒家政教文學觀的範圍。明代以來如此立論者不少。如宋濂：“斯文，天地之元氣。得其正者其文醇，得偏者其文駁。世之治也，正文行乎上，則治道修而政教行。世之亂也，正文鬱乎下，則學術顯而經義章。斯文之正，非謂其富麗也，非謂其奇侂也，非謂其簡澀渙漫也。本乎道，輔乎倫理，據乎事，有益乎治。推之於千載之上而合，參之於四海之外而準，傳之乎百世之下而無弊。”③ 這就將文學從內容、風格到功能都作了框定。首先不可醉心於文辭的綺靡、神思的奇幻，要保持風格的醇正；在內容上，就要合乎聖賢之道，要有具體的事件

① 《永叔進道堂夜話》，《宛陵先生集》卷三三，《四部叢刊初編》，頁 2b。

② 《亦樂居士文集序》，《蘆川歸來集》卷三，《四庫全書存目叢書》集部第 15 册，濟南：齊魯書社，1997，頁 532。

③ 《深里先生吳公私謚貞文議》，《宋學士文集》卷六三，《四部叢刊初編》，頁 1a。

或問題使之充實而不落於空疏；在功能上，要能夠培養人們對倫理的信念。總之，要對政治教化有所裨益，此所謂“本乎道，輔乎倫理，據乎事，有益乎治”。

宋濂的論調比起宋人來明顯偏隘不少，很容易使文學淪為政教手段，這或許和他身為文士而以經綸天下為抱負有關。而自認“文士”身份，以文章為安身立命之途的歸有光則借助元氣說來抬高文學的地位。他說：“文章，天地之元氣，得之者其氣直與天地同流。雖彼其權足以榮辱毀譽其人，而不能以與於吾文章之事，而為文章者亦不能自製其榮辱毀譽之權於己，兩者背戾而不一也久矣。”① 強調文學的獨立價值，為世俗權勢所不能左右，作者雖然對於當世有限的榮辱無可奈何，但可以期待憑藉文章以獲得不朽。歸有光在這裏借用了“文章，天地之元氣”這個舊有的命題以舒展其作為文士為世俗所輕的抑鬱之氣，也通過文學體認了自己的人生價值。

總的來說，及至明末，以元氣論文學，至少在以下一些方面為文學思想的拓展提供了可能：文學作為天地元氣的顯現，能夠映現萬象，既包括自然山川景物，也包括歷史世情人生；文學要體現元氣的本體性特徵，自然要追尋宇宙人生的本原。在儒家作者看來，倫理道德法則即具有這種本原性。這個方面被部分儒者強化為文學與政教的密切關聯，要求文學自覺應對政教的要求，可以視為傳統的文以明道說的分支；文學既與天地元氣同流，便成為人類所能把握的天地本體的承載者，具備了超越人類自身有

① 《項思堯文集序》，《震川先生集》卷二，《四部叢刊初編》，頁 1b。

限性的不朽的價值。

二、明遺民文學元氣論的特殊語境：重道輕文的價值論回應

黃宗羲“文章者，天地之元氣”的說法有其特殊的歷史語境，這就是明遺民們對於文學價值認定的猶豫。

他們的猶豫所來有自。在國亡家破刺激下的明遺民，首先關注的是天翻地覆的巨變之下如何實現人生價值，如何安頓好現實生活。他們忙於保存明代的歷史文化，忙於反思明亡的根源，忙於從政治、思想、學術諸層面總結亡國教訓，並試圖開出救治的藥方。在這些緊迫而又意義重大的課題面前，文學問題似乎顯得微不足道了。顧炎武云：“君子之為學，以明道也，以救世也。徒以詩文而已，所謂雕蟲篆刻，亦何益哉?”① 以詩名著稱一時的歸莊，竟也說：“夫士君子之所急者，不過反之於身，實求所以深其學問，所以養其性情，如是而已。”同樣，作為清初古文三大家之一的魏禧亦云：“然士生今日，所可為者、當為者，正非一端。雖文駕班馬，詩驅李杜，尚是第二層、三層事。”② 明遺民儘管自外於現實政治，卻多抱有強烈的歷史使命感，他們把自身的人生價值寄託於漢民族的救亡圖存之道，精力所貫注，亦在於此。

由於這種心情，把精神投注於文藝甚至被認為是一種價值背離。這主要是由於文學缺乏立見其效的實用功能。要追求道德修

---

① 《與人書》二十五，《顧亭林詩文集》，頁 98。
② 《答李又元》，《魏叔子文集》卷七，《四庫禁燬書叢刊》集部第 4 册，頁 522。

養之提升，理學可以提供門徑；要尋求古今興亡治亂之道，可以究心經史百家。由於遺民所處的歷史環境，文學更失去了頌美與諷諫的政治功能。它不但不能直接參與“明道”、“救世”之業，反而可能白白耗費人的精神，所以歸莊竟然“悔其二十餘年不知為有體有用之學，而費白日、敝精神於雕蟲之技也”①。而彭士望也語重心長地規勸魏禧不可“因愛染耽着，生出大弊大害”，而止成“畸士詞客”②。

以詩文為“小道”，甚至“害道”，是宋明理學家對文藝的基本立場。從晚明到清初，理學的影響遍於士林，明遺民都是儒家人文價值觀的信仰者，有些人如孫奇逢、李顒、張履祥、陳確、王夫之等，本身就是理學家。陳確稱“夫詩文於道，末藝耳，是無大異於博弈之事也”③。其他人雖非理學中人，但浸潤於晚明的理學氛圍當中，大都受其影響。歸莊以“有體有用”之學為貴，接近理學家口吻；而顧炎武所謂“凡文之不關於六經之指、當世之務者，一切不為”④ 之言中，亦可以看到理學的影子。

在中國士人的人生價值序列中，“立言”嚮來處於末位。遺民多以“豪傑”自期，所望成就於世者甚高，一旦被目為“文人”，似乎就意味着在世人眼中，其立身之基不過雕蟲篆刻之藝，這與他們的人生追求相去甚遠，不能不令其感到價值的落空。所

① 《顧伊人詩序》，《歸莊集》卷三，頁 204。
② 《與魏凝叔書》，《恥躬堂文鈔》卷二，頁 33。
③ 《臥草序》，《陳確集》，頁 231。
④ 《與人書》三，《顧亭林詩文集》，頁 91。

以顧炎武因聽見"一命為文人，無足觀矣"而受到劇烈震撼[①]，終生警惕成為文字"祇供人覆瓿而已"的文人。屈大均雖然以詩而聲名鵲起，震動天下，晚年卻無不失落地說："恨平生學古兵法不得，當此黃沙白草，一展所長，徒飲酒賦詩，以送歲月，致千載之下，以詞人目我，豈不傷哉?"[②]

上述諸種看法無不莊重正大，它們的合力似乎足以使明遺民絕緣於文學了，然而實際情況並非如此。相反，遺民對文藝的需求似乎更為強烈。隨意翻閱他們的文集，即可以看到連卷盈帙的詩文。即使是高度警惕詩文害道，一再聲稱要"刊落枝葉"的顧炎武，也存詩四百餘首。詞體開始重新興起[③]，小說、戲曲的創作也相當繁榮[④]。

這是由於在現實生活中極度壓抑的明遺民們更需要一個情感宣洩的通道。歸莊云：

> 年來窮愁病困，人生難堪之事，無所不歷，而風致殊不減於昔。嘗愛王孝伯之言："《楚騷》、《爾雅》案，濁醪不去

① 他兩次談到劉摯戒子弟的這句話對他造成的影響。一見《與人書》卷一八，《顧亭林詩文集》，頁 96；一見《日知錄》卷一九，"文人之多"條，頁 681。

② 《與龔柴丈書》，《屈大均全集》第 3 册，頁 482。

③ 朱彝尊論清初詞體之興，以遺民託志寄情為重要原因，其言曰："詞雖小技……蓋有詩所難言者，委曲倚之於聲。其辭愈微而其旨益遠。善言詞者，假閨房兒女子之言，通之於離騷、變雅之義，此尤不得志於時者所宜寄情焉耳。"（《陳緯雲紅鹽詞序》，《竹垞文類》卷一七，頁 347。）周絢隆《論清詞中興的原因》（《東嶽論叢》1996 年第 6 期）一文對此亦有論述，可參見。

④ 明遺民中不乏以小說戲曲喻時事者，著名的如陳忱《〈水滸〉後傳》、董說《西遊補》、艾衲居士《豆棚閒話》；從題材上講，出現了反映魏忠賢亂政和圍剿李自成的系列時事小說。而戲曲的創作，亦有如李玉、黃周星、查繼佐、王夫之、傅山、李長祚、王翃、冷士嵋、徐石麟等一批遺民作家。

手。”有時感憤，輒悲泗流連；既而知無可奈何，則託之《風》、《雅》，寄之絲桐，宣其鬱滯①。

陳確云：

年來自覺乾坤小，醉去翻憎日月長。滿壁顛狂舊題句，無端又續兩三行②。

魏禧云：

禧少負志，壯而無所發，不得不寄之文章③。

申涵光云：

念此十年中腐心瀝血，忽而長歌，忽而隕涕，如中風狂走，啼笑無端。集中所載，略可覩矣④。

小說、戲曲的創作也關乎此。陳忱作《水滸後傳》，敍述宋江死後，李俊等人遠渡暹羅，再創海外乾坤。關於此書的創作意圖，陳忱說：

---

① 《與侯彥周》，《歸莊集》卷五，頁 310。

② 《同山衲自明許生欲爾過韻絃樓題壁》，《陳確集》，頁 746。

③ 《復都昌曹九萃書》，《魏叔子文集》卷六，《四庫禁燬書叢刊》集部第 4 册，頁 483。

④ 《詩集自序》，《聰山集》卷一，頁 490。

> 嗟乎！我知古宋遺民之心矣。窮愁潦倒，滿眼牢騷，胸中塊壘，無酒可澆，故借此殘局而著成之也①。

吳偉業為明亡以後絕意仕進的戲劇作家李玉《北詞廣正譜》作序，稱其：

> 遁於山巔水湄，亦恒借他人之酒杯，澆自己之塊壘。起馳騁千古，才情跌宕，幾不減屈子離憂、子長感憤②。

被清初的政治風波、生活艱辛長期壓抑的遺民群體，很難在現實環境中找到釋放之處，而文學為他們提供了一個可以稍稍避開實際利害、舒展身心的私密空間。對於孤獨失志者來說，表達的需要更為強烈。避世幽居的徐枋說："前二十年不入城市，後二十年不出戶庭，故凡交遊之往復，故舊之懷思，風景之流連，今昔之感傷，陵谷之憑弔，以至一話一言之所及，一思一慮之所之，非筆之於書，則無以達之。"③ 憤懣的情緒鬱積過多，必須找到疏通的途徑，心理的平衡纔能得以保持。並且，祇有在表達之後，志趣情懷纔能夠得到他人的理解、認同和回應，使他們慘澹傷痛的心靈獲得一些安慰和支持。因而，對於明遺民來說，文學

① 託名"雁宕山樵"《水滸後傳序》，《水滸後傳》，《古本小說集成》影印本，上海：上海古籍出版社，1994，頁 4。

② 《吳梅村全集》卷六〇，頁 1214。

③ 徐枋《居易堂集自序》，《居易堂集》卷首，頁 2a。

實為其生活中不可或缺之情感寄託。

一方面是致力於追求“明道”、“救世”的人生而輕視文藝，另一方面卻是出於情感的需求而離不開文藝，二者的碰撞使得一些遺民開始重新審視文學的意義。承載着遺民們情感世界的文學是否能和他們的人生價值取得一致呢？

明遺民們把自我的人生價值定位於“存道”，即在現實政治已無可為之時，以個體的道德生存為載體，承擔保存本民族文化命脈的重任。明遺民們深信“道”獨立於現象世界之外，不會隨一時的社會秩序崩潰而消亡；並且，作為天地的本原，它還具有創生化育的能力，是社會合理秩序重新建立的基礎。而遺民的人生選擇，就是在天崩地拆的特殊時刻，以道德信念的堅守保存“道”於一線，也保存着世界恢復到正常秩序的唯一可能[①]。出於這種價值體認，朱子素以所傳“遺民錄”為“天地之心，國家之元氣”[②]，正是將其作為國家重新生存和發展的力量源泉；黃宗羲以“自有宇宙，秖此忠義之心，維持不墜”[③] 解“遺民者，天地之元氣”，又說：“蓋忠義者，天地之元氣，當無事之日，則韜為道術，發為事功，漠然不可見。及事變之來，則鬱勃迫隘，流動而四出，賢士大夫歘起收之，甚之為碧血窮燐，次之為土室牛車，皆此氣之所憑依也。”[④] 皆同於此意。

① 詳見本書第三章第二節《存道：明遺民群體的價值體認》。

② 乾隆《嘉定縣誌》卷一一《藝文誌·書籍》載朱子素《與友人論文書》，轉引自潘承玉《清初詩壇：卓爾堪與〈遺民詩〉研究》，北京：中華書局，2004，頁200。

③ 《謝時符先生墓誌銘》，《黃宗羲全集》第10册，頁423。

④ 《紀九峰墓誌銘》，《黃宗羲全集》第10册，頁520。

因而，此時重提“文章者，天地之元氣”，就意味着把文學的價值提升到了與遺民的人生價值同等的地位，這就需要重新認識文學的本質。黃宗羲將其定義為豪傑精神的寄寓對象。他說：“從來豪傑之精神，不能無所寓。老、莊之道德，申、韓之刑名，左、遷之史，鄭、服之經，韓、歐之文，李、杜之詩……皆其一生之精神所寓也。”① 他敏感地意識到，在“不能已於言”狀態下噴薄而出的文字，恰恰是傳達遺民人格精神的最好載體。有了如此厚重內涵的文學，自然不再是無關痛癢的雕蟲小技。反過來看，正是借助了文學作品的流傳，遺民的苦心孤詣纔能突破時空的拘礙，為世人所認識，並超越歷史的變遷而得以不朽。故魏禧云：“人之能載萬物者，莫如文章。天之文，地之理，聖人之道，非文章不傳。”② 李柏結合遺民的具體人生感受，更加突出了人文合一後文學的不朽價值：

> 天地山川何以至今不老耶？以忠孝節烈之人存之也；忠孝節烈何以至今不死耶？以文人才子之筆生之也。長安自漢唐以來，瑰意奇行之人不可勝數，使無文人才子之筆以發明之，將古之所謂瑰意奇行者没於天地，亦猶草木蟲魚之腐於山川矣③。

---

① 《靳熊封詩序》，《黃宗羲全集》第 10 册，頁 62。
② 《論世堂文集敘》，《魏叔子文集》卷八，《四庫禁燬書叢刊》集部第 4 册，頁 559。
③ 《遵研齋遊記序》，《槲葉集》卷二，《四庫禁燬書叢刊》集部第 89 册，影印康熙三十四年刻本，頁 594。

以相似的思路，方以智則把文學作為天地精神火盡薪傳的“傳心”載體。他在《屈子論》中說：

> 天地所以不死者，其猶此憐才之心也乎？古人往矣，士子誦讀其文，想見其生平……留此日月爭光之文，以引其憐才一線不死之心，而因以傳古人不計生死之心①。

在《書蘆藥合草後》，他又云：

> 天寓於人，人寓於世，世寓於事，事寓於時，隨寓冥心，豈有跡可避耶？山水筆墨皆薪也，皆火之所以傳也②。

這樣，作為遺民精神載體的文學就既可以“明道”，亦可以“救世”，不再遊離於明遺民的人生價值追求之外了。

三、人文元氣同構論對明遺民文學思想的影響

文學與人生的同構，文學被定義為作者精神意志的載體。從人、文關係上看，明遺民普遍以“人”為中心，他們認為，文的意義就在於準確鮮明地傳達人的情志。與此相適應，它對於讀者的意義也就在於感發其道德情操。對文學本質的這一認識，決定

---

① 《屈子論》，《浮山文集前編》卷八，《續修四庫全書》集部第 1398 冊，頁 318。

② 《書蘆藥合草後》，《浮山此藏軒別集》卷一，《續修四庫全書》集部第 1398 冊，頁 418。

了明遺民文學思想的基本特徵。

首先，在這種觀念的支配之下，文學的審美特質被有意淡化，追求審美愉悅甚至受到批評。湯來賀以“文者，載道之器也，非有關於世道，有益於人心者，君子弗為焉”為原則，批評文人云：“能文之士，往往以風雲月露，競靡而矜奇，求其究心於風教者，不亦鮮乎？”① 許令瑜甚至認為“寄意於俳諧聲調、風雲月露之間”正體現了士人精神的委頓②。

文學的修辭特徵成為警惕的對象，認為它會妨礙到對作者真實人格的認識。陳恭尹云：“古之作者，皆亦其經天緯地之才，悲憫時俗之心，超軼古今之識，不得已而寓之文章……不自知其所極也，此文之至也。後世擬議既廣，途徑日繁，雖般倕之巧，猶不能不仰循前人之轍，矯偽者乃得奮其粉飾傅會之辭，以自託於不朽。”③ 顧炎武在《日知錄》中專列“文辭欺人”一條，提醒人們不要為文人所營造的自我形象所迷惑。在他看來，言過其實，善於自飾是不少文人的習性。

即便是在明代文學傳統中以娛樂功能為主的小說、戲曲，也都和作者的道德倫理意識更加密切地聯繫起來了。以話本小說為例，小說史研究專家石昌渝教授認為“以往的話本小說是作者客觀地講述的別人的故事”，而“艾衲居士的小說則開始表現自

① 《元氣彙箋序》，《內省齋文集》卷一九，《四庫全書存目叢書》集部第199冊，影印清華大學圖書館藏清康熙書林五車樓刻本，頁446。

② 許令瑜《答陳乾初書》，《陳確集》附，頁71。

③ 《朱子蓉詩序》，《獨漉堂文集》卷三，《四庫禁燬書叢刊》集部第183冊，頁626。

己"[①]。參看《豆棚閒話》，它不僅涉及了對晚明政治的反思，對清初暴政的批判，還專以《首陽山叔齊變節》探究了清初遺民群體中頗引人注目的失節現象。而一貫以動人耳目見長的戲劇，也被要求承擔嚴肅的教化之責。李鄴嗣云"傳奇亦史派也"[②]，把傳奇戲和史著拉近，意在強化其褒貶善惡的功能。杜濬《宋荔裳雜劇題詞》則乾脆說："雜劇院本，詞家之支流也，然出之有道，要不為無益於世。蓋古之忠臣、孝子、義人、烈士，事在正史，不但愚氓無繇知，即淺學儒生，至有不能舉其姓字者，惟一列之俳場，節以樂句，則流通傳播，雖婦人孺子皆知稱道之。"[③] 他直接認為戲劇應當以傳達儒家道德精神、感發和提升普通人的情志為目的。

其次，這種觀念也影響到人們的創作態度。文學創作的目的不是為了實現藝術追求，而祇是情感宣洩和意志表達的自然需求。非"有意為文"，而出於"不能自已"，被認為是文學創作的最佳狀態。徐枋云："昔箕子過殷墟而作《麥秀》之歌，周人經故都而有《黍離》之什，非以為詩也；三閭大夫被放江潭，睠懷君國乃作《離騷》、《九歌》，非以為詞賦也，不過直寫其情之所痛而已。"[④] 沈壽民云："詩誠有為而為。忠孝悱惻，貞邪治亂之感，內鬱蘊乎胸心，外激觸乎物會，勃爾出之，情至詞立，不暇以飭，又安事陳跡之規規，而珍人殘羹，錦人敗絮，攟摭糴衒

① 石昌渝《小說》，北京：人民文學出版社，1994，頁 142。
② 《陽燧珠傳奇序》，《杲堂文續鈔》卷二，頁 45。
③ 《宋荔裳雜劇題詞》，《變雅堂文集》，頁 401。
④ 《鄭業師雲遊詩序》，《居易堂集》卷五，頁 10a。

為哉?"[1]

這樣一來，文學創作過程中的構思、表達等問題被淡化了，藝術技巧更成了雕蟲小技。黃宗羲云：

> 古人不言詩而有詩，今人多言詩而無詩。其故何也？其所求之非也。上者求之於景，其次求之於古，又其次求之於好尚。以花鳥為骨，煙月為精神，詩思得之壩橋驢背，此求之於景者也。贈別必欲如蘇、李，酬答必欲如元、白，遊山必欲如謝，飲酒必欲如陶，憂悲必欲如杜，閒適必欲如李，此求之於古者也。世以開元、大曆之格繩作者，則迎之而為浮響，世以公安、竟陵為解脫，則迎之而為率易為渾淪，此求之於一時之好尚也。夫以人之性情，顧使之耳目口鼻皆非我有，徒為徇物之具，寧復有詩乎[2]?

既然“求之於景”、“求之於古”、“求之於好尚”都徒為“徇物”，以之求詩，無異於南轅北轍。那麼，在明遺民眼裏，如何纔能創造出真正優秀的藝術作品呢?

多數人把道德修養的提高放在了首位。李顒云：

> 蓋必有先於詩文者矣。砥德礪行，養深蓄厚，故見之詩文，猶有源之水，千流萬派時出而無窮，渾浩雅健，極作者

① 《夾上芝序》(甲申三月姑山),《姑山遺集》卷七，頁 90。
② 《金介山詩序》,《黃宗羲全集》第 10 册，頁 92。

之致，兼眾體，成一家，其言近，其旨遠，粹然一出於正。觀者流連愛慕，是詩文以人而重也。……由是，而詩為有本之詩，文為有本之文，人重而詩文亦重矣①。

孫奇逢云：

弟謂非忠孝人不能作詩人。淵明子美是何等識趣人，謂二公深於學，故深於詩，子貢論學而知詩，子夏論詩而知學。詩與學，正不作歧觀耳②。

陳確云：

子弟之患，不在無文而在無行，行立則文從之矣③。

不光是這些立身理學者，即便是以文學名世的作者，也紛紛把文品的高下繫於人品。屈大均云：

吾嘗謂文人之文多虛，儒者之文多實，其虛以氣，其實以理故也。天下至實者，理而已耳。至虛者，氣而已耳。為文者，能以理而主其氣，則氣實，否則氣虛，故有謂文以氣為主者非也。儒者之道，捨窮理之外無餘事，窮理所以盡其

① 《書繼述堂詩文》，《二曲集》卷一九，頁 226。
② 《寄丁野鶴》，《夏峰先生集》卷七，188。
③ 《寄劉伯繩書》，《陳確集》，頁 113。

性，盡其性所以至其命。命至矣，性盡矣，如是而發為文，廣大為外，精微為內，高明為始，中庸為終，其造詣有非文人之所敢望者。噫嘻，豈非文之至乎其極者哉[1]？

彭士望云：

文人之文與志士之文本末殊異。文人志在希世取名，即深自矜負，正其巧於容悅間，或談世物植名教，文焉已耳，以文非此固不傳也。……志士之文如樂出虛，蒸成菌，有大氣以鼓之，一聽其天倪自動，其心與力之所至，而言至焉；其心與力之所不至，而言亦至焉。……故言必發於心，而文亦必以其實重[2]。

吳肅公云：

有有道之詩，有才士之詩，有詞客之詩。附影尋聲，搴華掇秀，箋幅之雲章，吻頰之樂奏，詞客之詩也；上下古今，涵泳褒貶，圖寫山川，發育花鳥，學之所極，橫見側出者，才士之詩也；若乃裨益人倫，吹息萬物，播之被之，為樂為經，以移風而易俗，性道之所宜，未可以才學論矣。嗚

① 《無悶堂文集序》，《屈大均全集》第 3 册，頁 68。
② 《與魏冰叔書》，《恥躬堂文鈔》卷二，頁 34。

呼！詩至於裨益人倫，吹息萬物，以為第一事，則誠第一矣[①]。

辨別“文人之文”和“有道者之文”幾乎成為明遺民論文的風尚。在自我身份定位中，他們把“遺民”置於“文士”之前；在影響文學作品價值的諸因素中，“品格”又遠遠高於“技藝”。要創造出有價值的文學作品，其根本就是要提升作者的人格境界。

當然，優秀文學作品的產生是一個相當複雜的過程，明遺民對作者品格的單方面強調，忽視了藝術技巧，其偏頗之處是顯而易見的，對他們的文學成就也確實帶來了負面影響。不過，聯繫到明遺民的具體處境來看：首先，意志的表達和激情的宣洩是其文學創作最主要的動力；其次，他們面臨的是明末文藝領域被應酬文學、娛樂文學、感傷文學佔領的局面，此時強調作者的主體情志，要求作者有高尚強健的人格以激勵人，有真實濃烈的情感以感染人，無異於為空洞萎靡的文學尋找內在生機。站在文學原理的角度看，他們的主張無疑是偏激的；站在文學史與文化史的角度看，卻有矯枉之力。因而，即使是那些兼顧藝術安排的作者，也都把作品是否具備真實的道德力量放在首位，如歸莊：

文章之道難矣！世之為詩古文者，多患才短；才贍矣，又患體雜；體醇矣，又患旨卑。立言之士，必有瓌異卓絕之

① 《閔在東詩序》，《街南文集》卷八，《四庫禁燬書叢刊》集部第148册，影印中國科學院圖書館藏清康熙二十八年吳承勵刻本，頁145。

> 才，得雅馴正大之體，而又議論關於名教，意旨合於聖賢，然後可以名世而傳後。若此者，固已難矣，然而文章之道未盡也，蓋有本原在焉。立德者，立言之本原也[1]。

由於明遺民的推動，清初文學風氣以不可扭轉的勢頭轉向了“為人生”。並且，這個人生超越了一己的追求與失落，是和社會關懷、時代風雲以及漢民族的歷史命運緊密結合在一起的。

其三，既然文學創作是為了傳達作者的情志，也就涉及與情感強度相關的理想風格問題。中國的文化傳統嚮來講求適度，講求圓融，講求收斂蘊藉，如大音希聲、大象無形、大羹不和……作為遺民思想底蘊的儒家文化更是追求回歸喜怒哀樂未發之時的中和狀態，情感的恣意釋放很難得到認可。但易代的創痛，卻使明遺民常常處在壓抑憤懣的情緒當中，文學創作又往往是情感的噴發點。翻閱其作品，可以發現，他們大多無意克制情感的宣洩。在其思想背景與心理需求之間存在着矛盾，而文學恰是矛盾會集的一個焦點。這在有“溫柔敦厚”傳統的詩歌領域尤其突出。因此，關於明遺民如何看待和解決這個矛盾，本書將在詩歌專論中再詳細論述。

其四，人、文同構的觀念也被用來對文學作品進行評價。理想的作品，應準確鮮明地傳達遺民的精神意志；如果技巧不足，退而為其次，衹要能暢達情志，也不失為有價值的作品。反之，一旦文、人分離，就失去了價值本源，高超的技藝也失去了意

---

① 《黃蘊生先生文集序》，《歸莊集》卷三，頁 213。

義。閻爾梅云："人足以重詩，詩不足以重人。"[①] 孫奇逢更說："予不喜談詩而喜談人，其人是，片言隻字足傳也；其人非，縱神工鬼斧，何裨有無之數哉？"[②]

值得注意的是，人重於詩，不單是人們表彰幽人志士時的安慰獎，它被真正運用到詩歌評選中了。清初一部重要的詩歌選集——陳濟生的《天啟崇禎兩朝遺詩》，就以此為選詩標準。歸莊總結編選者意圖云：

> 古人之詩，未有不本於其志與其性情者也。故讀其詩，可以知其人。後世人多作偽，於是有離情與志而為詩者。離情與志而為詩，則詩不足以定其人之賢否，故當先論其人，後觀其詩。夫詩既論其人，苟其人無足取，詩不必多存也。……精於論詩而略於論人，此古今文人之通蔽也。國朝詩選者不下數十家，大率惟其詩，不惟其人。吾友陳太僕皇士有《兩朝遺詩》之選，而屬予作序。詳其旨，蓋借詩存人，人不得濫；以人重詩，詩不必盡工。其可謂知所重，善於選後世之詩者矣[③]！

這樣的評選方式在當時絕非孤立現象。幾十年後，在朱彝尊的《明詩綜》編選中還可以看到它的影響。朱彝尊《明詩綜序》云：

① 《泊水齋詩序》，《白耷山人文集》卷上，頁608。
② 《張忍侯詩草題詞》，《夏峰先生集》卷五，頁131。
③ 《天啟崇禎兩朝遺詩序》，《歸莊集》卷三，頁181。

> 入選者三千四百餘家。或因詩而存其人，或因人而存其詩。間綴以詩話，述其本事，期不失作者之旨。明命既訖，死封疆之臣，亡國之大夫，黨錮之士，暨遺民之在野者，概著於録焉[①]。

此序作於康熙四十四年，是在朱彝尊仕清多年以後，因而話說得有點閃爍其詞，但意思卻還是很清楚地表達到了：那些"死封疆之臣，亡國之大夫，黨錮之士，暨遺民之在野者"，是可以"因人而存其詩"，憑藉所傳達的精神而獲得不可磨滅之價值。

四、明遺民文學元氣論與傳統載道論的異同

明遺民的文學元氣論很容易令人想起傳統的文以載道論。二者有不少相似之處，如重道輕文，要求文學作品的道德內容；明遺民很多時候也使用載道、明道等術語，如黃宗羲云："文章以載道，不與江河奔。"[②] 顧炎武云："文之不可絕於天地間者，曰明道也，紀政事也，察民隱也，樂道人之善也。"[③] 應當說，明遺民確實受到了載道論的影響，但二者之間還存在重要區別。

在以往的儒家文學思想傳統中，無論是要求寄寓諷喻，還是把文學當做宣傳儒家倫理道德的工具以輔助政教，都有很明確的功利目的。在這樣的文學觀念當中，作者本人和文學的關係，往往是不被重視的。宋濂的文學元氣論以及宋濂本人的散文寫作，

---

① 《明詩綜序》，《曝書亭集》卷三六，頁 8b。
② 《次葉訒菴太史韻》，《黃宗羲全集》第 11 册，頁 277。
③ 《日知錄集釋》卷一九，1994，頁 674。

都有這樣的傾向。當然，也有一些作家，能夠把自身的情感經歷與時政融合起來，使議論不致醇正然而空疏，使諷喻不致迫切然而生硬，比如杜甫、韓愈、柳宗元等人。但他們在理論上對此還没有明確的自覺。

明遺民雖有載道之說，但他們所要載的道，並非僅存於儒家經典、政治倫常或道德法則當中，而是與其人生體驗、與其情感密切關聯着的。他們本已把存道作為遺民這一生存方式的意義所在，因此，對他們來說，載道的要求就不僅僅來自儒家傳統的為政教服務的文道觀，而且是其抒發個體情志的切實需要了。

因此，他們對文學明道與否的判斷，就不是以服務於現實政教為標準，而更看重作者的情志。他們常常把文章之“道”與作者之“志”整合在一起。王夫之說：“君子之有文，以言道也，以言志也。道者，天之道；志者，己之志也。”[①] 這是說文章所傳天地之道並不分離於作者之志，二者是結合一體的關係。呂留良更把“道所生之文”與“因文見道之文”作了區分。他說：“自古有道所生之文，有因文見道之文，如退之、永叔。因文見道者，先儒猶少之，以其有所明，亦有所蔽，不足定是非之歸也。故學者多患不能文，能文者又患不純乎道，又必有韓歐其人，生程朱之後，實得其道於己，一開斯域焉。”[②] 兩種文的不同，在於一為在理念指導下的寫作，或依據某部經典，或執有某種教條，雖意存明道，但實在並不明白其所持之“道”和現實問

① 《讀通鑒論》卷一二，《船山全書》第10册，頁439。

② 《答吳雨若書》，《呂晚村先生文集》卷一，《四庫禁燬書叢刊》集部第148册，頁491。

題的具體關聯，故而“以其有所明，亦有所蔽”，此為“因文見道之文”。至於“道所生之文”的產生，則需要作者個人體驗的介入，“實得其道於己”後轉而發之於文，纔會充實而具有現實影響力。

這樣一來，在處理“情”與“理”的關係時，明遺民多強調“情”的不可或缺。黃宗羲云：“文以理為主，然而情不至則亦理之郛廓耳。廬陵之志交友，無不嗚咽；子厚之言身世，莫不悽愴，郝陵川之處真州，戴剡源之入故都，其言皆能惻惻動人。古今自有一種文章不可磨滅，真是‘天若有情天亦老’者。而世不乏堂堂之陣，正正之旗，皆以大文目之，顧其中無可以移人之情者，所謂刳然無物者也。”① 文章雖然以明理為目的，然而若無真情實感，論理則至於徒然說教，並不能打動人。所以，他雖然高論以文載道，然而編選《明文案》時，卻把入選標準確定為：“唯視其一往深情，從而捃摭之。鉅家鴻筆，以浮淺受黜，稀名短句，以幽遠見收。”並斷言：“凡情之至者，其文未有不至者也。”② 而“理”與“情”的不同，就在於一是抽象的、普遍的，可以通過學習接受的，一則直接來自創作者個體感受。因此，明遺民所謂的“元氣”，便不完全是聖賢、經典中儼然在上的“道”，而更多為他們在特殊的歷史時代中對自我人生意義的種種體驗。

作為他們立足之地的，雖然從根本上說是儒家的道德倫常觀

① 《論文管見》，《黃宗羲全集》第 10 册，頁 669。
② 《明文案序上》，《黃宗羲全集》第 10 册，頁 19。

念，可是其在明遺民的作品中，卻不是以教化方式出現的，如歸莊對“詩言志”傳統的重新闡釋：“詩言志，不可以偽為。其詩如芳草之綠縟者，必文人；如古木之蒼勁者，必節士；若倜儻奇偉之人，發於文辭，必將如干將之在匣，良玉之在璞，星斗山川，皆見氣象，非尋常詩人之可擬也。”[①] 他没有去強化詩“經夫婦，成孝敬，厚人倫，美教化，移風俗”的功能，而是直接把“言志”與作者的個性聯繫起來。這應該是由於在遺民群體當中，具有道德內涵的性情多自然顯露於作者的日常品性當中，他們没有必要脱離於此，而刻意要求文學作品去實現道德教化的功能。明遺民把文學當做了與其自我生命意義同構的“元氣”，可以寄託心志，可以砥礪信念，可以見證苦難。文學不是載道的工具，而實為這一群人在歷史長流的無情淹逝中留下自己生命印記的一種主要途徑。

人文同構的觀念決定了明遺民對文學本質的認識，也決定了其文學思想的基本特徵。但在不同的文學體裁上，它們有不同的表現，統而論之，則失之空泛，故本章從下一節開始，將集中從詩歌的考察入手，以期對其影響作更深入的討論。

① 《費仲雪詩序》，《歸莊集》卷三，頁 190。

第二節　詩以道性情：明遺民詩學的核心主題

相比其他文學體裁，明遺民的詩歌在學界受到的關注最多。它處於明清兩代詩風轉折的關鍵位置，在清初詩壇扮演着重要角色。而清初詩壇，呈現出流派雜陳、各種文學觀念彼此衝突又融合交織的局面。從空間上看，詩壇地域性分化明顯，不但南北詩歌風貌迥異，嶺南詩人異軍突起；即使從一個較小的範圍來看，同在江東，也都受到錢謙益的影響，虞山與甬上的詩風就相去甚遠①。從作者身份看，由於心態的不同，遺民、貳臣與清代新進士人的詩歌也存在差異。從師法上看，明代復古派倡導的定盛唐於一尊的局面被打破，從漢魏六朝到宋末，各種詩風幾乎一下子都擁有了自己的愛好者，唐宋紛爭的局面也開始顯露……在這些複雜紛紜的現象後面，有没有比較核心的問題，作為一代詩壇關注的焦點，影響了各種不同面貌的形成，並最終成為詩歌發展的主要線索？對明遺民的詩歌作群體性考察，就需要抓住其共同屬性，找到它在文學史上的坐標。

一、性情：明清之際詩學轉折的內在動力

在後人對明清之際詩歌的談論中，人們關注最多的是師法

① 關於清代詩學地域傳統的形成，可參看蔣寅《清代詩學與地域傳統的建構》一文，《中國社會科學》2003 年第 5 期。

——學唐還是學宋的問題。目前學界對此一時段詩歌的研究，也常常集中於此。

考其緣由，首先在唐人創造了中國古典詩歌的高峰之後，後代詩人無不面臨着如何在繼承與創新之間尋求出路的問題。宋人別出手眼，開創了異於唐詩的另一種審美範型。而這對於元明清的詩人們來說，意味着更大的壓力。因為隨着詩歌傳統的成熟，它越來越成為一個語音、詞彙、語法規則、意象，乃至價值基礎都相對穩定的自足系統①。凡是進行古典詩歌的寫作都必須滿足這個系統的基本要求。有此規範，在中國古代社會的穩定結構之中，在詩人的價值觀與人生感受大致相似的情況下，可供後世詩人們騰挪的空間實在有限。誰也無法自信還能創造新的、既滿足詩歌傳統的美學趣味又迥異於前人的表現形式。以陳子龍之氣概才力，亦不得不云："生於後世，規古近雅，創格易鄙。"② 因而，詩學傳統的選擇——師法，幾乎成了每一位後世詩人寫作時首先面臨的問題；與此相適應，它也成了人們在談論宋以後詩歌時首先留意的問題。

其次，明代的詩歌發展，正是學古與創新理念此消彼長、一直未能找到恰當位置的失衡過程；而清代詩歌對此似乎處理得更好。明清之際作為轉捩點，其時之詩人們如何消化傳統更引起了人們的關注。

然而，若論明清之際詩壇的實際情況，師法問題卻並非其詩

① 參見張健《清代詩學研究》，北京：北京大學出版社，1999，頁 45。
② 《青陽何生詩稿序》，《安雅堂稿》卷二，《陳子龍文集》下册，頁 37。

學的核心問題。無論是明清詩學的發展邏輯，還是此時詩人們的關注焦點，都可以說明這一點。

從明代詩學發展的內在邏輯來看，師法問題不是詩歌發展在此一階段必須要解決的問題。復古派在明代中期以來佔據了詩壇主流，但是由於其詩學理想是以固定範本的形式提出，也就造成了對詩歌內容、風貌、詞彙等各方面的限制——創作者表達的自由被圈定在一個狹小的範圍之內，從而造成了空疏、浮泛的簡單摹擬之弊。

對復古派摹擬之弊的清算從晚明已經開始，公安、竟陵以"性靈"為號召，即強調情志的真切。故論者謂之："性情之靈，障於浮藻，激而為竟陵，勢使之然耳。"① "當王、李盛行，牛鬼蛇神遍世界，賴公安、竟陵以性情真至救之，古人精神面目塵封土壓者，振落濯滌之。"②

不過，中國古典詩歌本屬雅文化體系，它承載着中國士人的理想人格追求，因而無論是公安之世俗欲望與名士情調，還是竟陵之"幽情單緒"，都不能在仍以儒家倫理為價值支柱的士人那裏得到廣泛認同。在傳統文人的眼中，他們的意義主要在於糾偏，若以之建設一種新的詩學理想，則缺乏堅實的價值論基礎。因而，到了明遺民這裏，詩壇的狀況被看做是："（七子以後）詩成浮響，不復入情。公安變而刻削，竟陵變而淡薄。"③ 人們已

---

① 申涵光《蕉林集詩序》，《聰山集》卷一，頁 478。
② 王岱《了菴文集》卷二，《四庫全書存目叢書》集部第 199 册，頁 68。
③ 方以智《曹根遂先生博望稿序》，《曼寓草》中，《浮山文集前編》，《續修四庫全書》集部第 1398 册，頁 251。

經越來越意識到詩歌應當以表達詩人的情志為根本，但關鍵的問題仍然没有解決：什麽樣的情志纔是既不脱離詩人的真切生命感受，又能夠為他們提供價值支持的？

詩主性情論正是在這樣的語境下成為了明清之際詩壇的核心命題。雖然它是儒家詩學的傳統題目，看起來並無新意，但明清易代的巨變給其注入了豐富厚重的時代內涵，讓它重新成為使詩壇煥發生機的內在動力。這體現在兩個方面。

第一個方面，詩主性情論是明清之際詩壇師法取向由一元轉向多元的內在動力。

論清初詩壇者，多言宋詩風興起之由。《四庫全書總目》將其解釋為明人詩學實踐失敗以後另闢蹊徑，曰："蓋當明末國初時，太倉、歷下之摹古，與公安、竟陵之趨新，久而俱弊，遂相率而為宋詩。宋詩又弊，而馮舒、馮班之流乃尊昆體以攻江西，而晚唐之體遂盛。"① 此說以鐘擺原理解釋詩壇在師法唐宋之間的搖擺，符合物極必反的普遍規律，很容易為人們接受，在明清之際的詩學研究中有深遠的影響。但考察清初詩壇的實際狀況，可以發現原因非此一端。

首先，事實上，對復古摹擬的不滿是整個清初詩壇總的潮流，不限於學宋一派。一些從師法傾向上追隨復古派的揚唐抑宋者，也都對其缺乏真實情感的空洞摹擬有很多批評。如朱彝尊，嚮來被看作堅定的尊唐者②，但他論到當代詩壇的弊病時說：

---

① 《四庫全書總目》卷一九三，頁 1757。
② 可參看束忱《朱彝尊"揚唐抑宋"說》，《文學遺產》1995 年第 2 期。

三十年來，海內談詩者每過於規彷古人，又或隨聲逐影，趨當世之好，於是己之性情汩焉不出①。

“過於規彷古人”指的就是前後七子及其追隨者。下面這段話則指明了針對者：

正嘉以後，言詩者本嚴羽、楊士弘、高棅之說，一主乎唐，而又析唐爲四。以初盛爲正始正音，目中晚爲接武遺響，斤斤權格律聲調之高下，使出於一。吾言其志，將以唐人之志爲志；吾持其心，乃以唐人之心爲心，其於吾心性何與焉？至謂唐以後事不必使，唐以後書不必讀，則惑人之甚者矣。韓退之有云：惟古於辭必己出，降而不能，乃剽賊。夫辭非己出，未有不流爲剽賊者②。

疾言厲色地謂之“流爲剽賊”，可見其不滿已甚。顧炎武被清詩論者推為學唐一派的大家，他在論濟南文人時也表示過“近朝文士數於麟”③，推崇李攀龍④，但他對當時文壇批評最多的仍然是求古和摹仿。《日知錄》云：

近代文章之病全在摹仿，即使逼肖古人，已非極詣，況

① 《葉指揮詩序》，《竹垞文類》卷一六，頁 339。
② 《王先生言遠詩序》，《曝書亭集》卷三八，頁 3a。
③ 《濟南》，《顧亭林詩集彙注》卷三，頁 584。
④ 關於顧炎武的詩學取向，可參看蔣寅《顧炎武的詩學史意義》一文，《南開學報》（哲學社會科學版）2003 年第 1 期。

遺其神理而得其皮毛者乎[①]？

申涵光可代表北方大多數人對明代七子傳統的繼承，其言曰“詩之必唐，唐之必盛，盛必以杜為宗，定論久矣”[②]，然亦對明詩學唐之弊有所反思：

> 詩以道性情。性情之事，無所附會。盛唐諸家，各不相襲也。服古既深，直行胸臆，無不與古合。寸寸而效直，矜莊過甚，古無餘閒[③]。

對復古派不滿，反對摹擬，反對從創作上對唐詩聲律、字句等形式特徵亦步亦趨地摹仿，並不影響這些詩人在詩歌的理想風格上推崇唐詩。可見，反對明代復古派的摹古之弊，並不一定引起師法取向上的學宋。

實際上，學唐者也並未走到末路。尊唐仍是清初詩歌的主要取向之一，產生了一大批有成就、有影響的詩人。除了上面提到的朱彝尊、顧炎武、申涵光，陳子龍在清初詩壇引領一時風會，錢謙益以老杜為宗，吳梅村學初唐歌行；以李因篤為代表的關中詩人，以屈大均為代表的嶺南詩人，都主要是宗唐。他們的創作成就可以證明，學宋者或有別開生面的想法，但從藝術手段上師法唐人，創造新的詩境，尚有很大空間；復古派的學唐之弊並不

① 《文人摹仿之病》，《日知錄集釋》卷一九，頁 685。
② 《青箱堂近詩序》，《聰山集》卷一，頁 484。
③ 《蜈舫詩序》，《聰山集》卷一，頁 475。

必然導致學宋風氣的出現。

這些從師法取向上無悖於明詩傳統的詩人，是從什麼立場上批評復古派呢？上面的引文其實已經有所說明：他們主要還不是從創新與摹擬的衝突上來反對復古的，他們針對的是七子派單純從風貌上進行聲律、字句等形式的摹擬，為了追求風貌上的合古，不惜扭曲作者本人的情志。

客觀地看，復古派亦非棄情性不講，他們復古的最初意圖是希望通過理想詩歌精神的恢復來振作士人精神，他們希望詩歌表現出“應當有”的情志，而這一“應當有”的性情則借助於“應當有”的詩歌風貌來實現。因而其詩論的邏輯就成了：格調決定情感，情感適應格調，先格調而後性情。他們在現實政治中的邊緣地位往往造成其情感處於無可奈何的低沉狀態，卻硬要表現剛健壯大的情思，這就造成了情感的虛擬化。僅僅憑藉詩歌，無法承擔扭轉一代士風這樣沉重的使命，衹有漢魏盛唐的外殼寄託着他們無法實現的理想。故周亮工謂之：“無與於頌述，而黼黻其貌；本無所感慨；而涕泗從之。”[①] 馮班謂之：“如貴胄子弟，倚恃門閥，傲忽自大，時時不會人情。”[②]

清初詩人敏銳地抓住了問題的實質，在其對詩歌各種組成因素的認識中，“性情”的分量大大加重，成為論詩的基本出發點。他們對復古派的批評，也正是着眼於此。朱彝尊這段話可以代表大多數人的意見：

---

① 周亮工《盉山續集序》，《盉山集》，頁 771。

② 馮班《鈍吟雜錄》卷三，《叢書集成初編》，長沙：商務印書館，1937，頁 47。

後之稱詩者，或漫無所感於中，取古人之聲律字句而規仿之，必求其合。好奇之士，則又務離乎古人以自鳴其異。均之為詩，未有無情之言，可以傳後者也。惟本乎自得者，其詩乃可傳焉①。

他們所要求的性情是來自真實的人生經驗，是經過種種痛苦與艱辛纔能獲得的感悟，它必須出自個體的“自得”，而不是隨便撿來的空洞道理，或從別人那裏借來的堂皇詞句。

其次，就學宋者而言，他們批評的也不是學唐這一師法途徑，而是七子派衹着眼於形式風貌上的復古，迷失了詩心，沒有真正學到精髓。黃宗羲云：

夫詩以道性情，自高廷禮以來主張聲調，而人之性情亡矣②。

詩自齊楚分途以後，學詩者以此為先河，不能究宋元諸大家之論，纔曉斷章，爭唐爭宋，特以一時為輕重高下，未嘗毫髮出於性情③。

李鄴嗣云：

---

① 《錢舍人詩序》，《竹垞文類》卷一六，頁 338。
② 《景州詩集序》，《黃宗羲全集》第 10 册，頁 15。
③ 《天岳禪師詩集序》，《黃宗羲全集》第 10 册，頁 67。

> 至近日詩人，始各誦一先生之言，奉為模楷，剽擊竊貌，轉相擬仿，以致自溺其性情而不出[①]。

他們對明代復古詩歌的批評，實質上和尊崇唐詩者一樣，主要針對的都是其追蹤聲貌、汩没作者的真實情志，作品没有“性情”這個詩心。

關於清初宋詩風興起的原因，討論已經不少，目前學界主要總結了兩個方面的原因：一是領袖、風會、時尚、地域等外在因素形成的文學潮流的左右；二是詩人在藝術上求新求變的意圖。此二者蔣寅教授《王漁洋與清初宋詩風之消長》一文論之甚詳[②]。但還有一個不可忽視的原因没有得到應有的重視，即它與詩人自由選擇適當的形式，以抒發個體情志這一內在需求密切相關。

以黃宗羲為例，錢鍾書先生謂其作詩“手法純出宋詩”，確乎的論。他的詩風是如何形成的呢？其中可能有錢謙益的影響。錢謙益開啟了唐宋兼宗之門，打破了七子狹隘的取法範圍，在江浙間帶動了一批詩人。黃、錢交往頗深，很可能受到影響。但在詩學上，黃宗羲對錢謙益卻並不怎麽認同，論之為：“虞山求少

① 《錢退山詩集序》，《杲堂文鈔》卷二，《叢書集成續編》第153册，臺北：新文豐出版公司，1989，頁692。

② 蔣寅《王漁洋與清初宋詩風之消長》一文總結為三個方面，一是“詩史發展的內在要求”，即對專主盛唐的趣味反撥；二是錢謙益、王士禛等人的提倡；三是書籍的流通。見於《王漁洋與康熙詩壇》，北京：中國社會科學出版社，2001，頁26—54。

陵於排比之際，皆其形似。"[1] "有虞山之唐，以排比為波瀾。"[2] 且錢謙益於宋代詩人，推崇的主要是陸游[3]，黃宗羲卻以"吾家詩祖黃魯直"[4] 自命，詩風上更接近山谷一派。

錢鍾書先生雖稱黃宗羲"欲另闢蹊徑，殊為豪傑之士"[5]。但實際上，黃宗羲還不能完全獨立於清初詩壇的尊唐風尚而提倡宋詩。在《張心友詩序》中，他為宋詩張本，說了一大段詰屈糾繞的話，先稱："詩不當以時代而論，宋、元各有優長，豈宜溝而出諸於外，若異域然。"又云："夫宋詩之佳，亦謂其能唐耳，非謂捨唐之外能自為宋也"[6]。又於《姜山啟彭山詩稿序》再次申說為："天下皆知宗唐詩，余以為善學唐者唯宋。"[7] 到唐詩那兒去繞個圈子，固然是一種言說的策略，為了獲得更多的認同；更重要的恐怕還是對宋詩的藝術品質缺乏準確的把握[8]。黃宗羲在提倡宋詩的所有文字中，始終没有對其藝術特徵作出正面肯定。從詩歌原理上另闢蹊徑，應該說此時他還做不到。

黃宗羲詩風的形成，和他的性格與經歷有很大的關係。他是東林名士黃尊素的長子，嚮來以豪傑自命；少年時代即以為父訟

---

① 《姜山啟彭山詩稿序》，《黃宗羲全集》第 10 册，頁 61。
② 《靳熊封詩序》，《黃宗羲全集》第 10 册，頁 62。
③ 可參見丁功誼《錢謙益與晚明宋詩風》一文，《江漢論壇》2006 年第 4 期。
④ 《史濱若惠洮石硯》，《黃宗羲全集》第 11 册，頁 268。
⑤ 《談藝錄》，北京：中華書局，1986，頁 144。
⑥ 《張心友詩序》，《黃宗羲全集》第 10 册，頁 51。
⑦ 《姜山啟彭山詩稿序》，《黃宗羲全集》第 10 册，頁 60。
⑧ 參見張健《清代詩學研究》第八章《主真重變與清初的宋詩熱》。文中指出："以宋詩的審美特徵為基礎的審美價值系統還没有建立起來。""所以當清初人肯定宋詩的審美價值時，還是要肯定宋詩對於唐詩的繼承關係。"（頁 362。）

冤之舉獲得崇禎皇帝嘉許，名滿天下；平生不可一世，自視極高[①]。有意識地背離詩壇主流，抛棄學唐格套，以換取表達的自由，樹立自家面貌，合乎他矯然不群的個性。閱讀其詩作，給人感受最强烈的，就是他那倔强高傲的自我。也正是這樣的性格，使他在注重詞采聲調之美、以塑造雋永意境見長的唐詩和言志勝於抒情、以展現作者主體人格見長的宋詩之間，很自然地會選擇後者。試舉其《七夕夢梅花詩》為例：

> 梅花獨立正愁絕，冰纏霧死臥天闕。孤香牢落護殘枝，不隨飄墮四更月。新詩句句逼空濛，嫣然一笑隔林樾。有如高士白雲表，牛矢煙消山雪合。一生寒瘦長饞命，伸頭窺天亦半缺。誰寄山瓢落葉中，瀉向梅花同傲兀。已上六韻夢中作，瓜舍驅豬方矻矻。牀頭撲衣境過清，不謂三伏猶未卒。始知此夜梅花詩，未與炎景相唐突[②]。

詩起於詠梅，但景物顯然不是詩人關注的重點。“獨立愁絕”、“嫣然一笑”都不是寫物，而是作者的移情，它們不是來自梅花本身的形象，而是詩人賦予的主觀感受，梅花的形色之美在詩中並没有得以顯現。“冰纏霧死”的概括，與其說是景象的描摹，毋寧說是詩人生存環境的象徵。

---

① 黄宗羲嘗云：“余束髮交遊，所見天下士，才分與余不甚懸絕。而爲余之所畏者……四人。”（《翰林院庶吉士子一魏先生墓誌銘》，《黄宗羲全集》第 10 册，頁 416。）意即全天下之士，能得其敬重者僅有四人，可見自視之高。

② 《黄宗羲全集》第 11 册，頁 237。

從語言來看，這首詩語序正常，句法完整，讀來一氣直下，意思清楚流暢。而“已上六韻夢中作”、“不謂三伏猶未卒”、“始知此夜梅花詩”等，簡直就是散文句子：它們很容易讓人想起宋詩“以文為詩”的特徵。從黃宗羲的角度來說，這樣寫既立異於明詩傳統，顯現了一種不同於流俗、以雕潤詞句為能事的氣概，又便於暢快淋漓地表達情志。

詩中突出的另一點，是有意識地追求生新勁健的效果。比如在詠梅中，突然插入“新詩句句逼空蒙”，和前後句沒有直接的意義聯繫。儘管突兀，但詩人以這種方式突然從幕後的創作者成為前臺的表演者，還是給讀者留下了更為深刻的印象。再如後半部分寫夢醒之後，從獨立冰天一下落入“驅豬瓜舍”，雅俗之間的落差顯現了人格理想與現實環境的距離和衝突。而實際季節的“三伏未卒”和開頭的清冷之境，也形成了對照，結尾處點出“未與炎景相唐突”，整合了這些落差，意在顯示精神超越現實的巨大力量。此外，故意在“高士白雲”之後闌入“牛矢”，似乎不以俗語惡物刺激，不足以顯現精神之超脫；用“纏”狀冰封之厚，“死”狀霧裹之嚴，下字狠重，亦令人震撼。這樣着意追求結構的張力、語詞的生新、下字的勁健，都接近於宋代江西詩派。

但黃宗羲對宋詩藝術特徵的汲取，還是比較表面化的。以宋代詩學的審美標準來看，其在藝術上不算十分成功。“已上六韻夢中作”等散句太過隨意，可以交代情況，卻無助於詩意提升；而且這樣的句子太多，反而使詩歌語言顯得粗率。“孤香牢落”等清詞、“驅豬瓜舍”等俗語和“寒瘦長鑱”等硬語未能融合一

體，全詩的語言風格顯得不夠和諧統一。另外，詩意呈現得直接明白，語終意結，給讀者留下吟詠回味的空間不多，和宋詩意義曲折、層次豐富、韻味悠遠的美學追求尚有較大距離。

在理論上，黃宗羲對宋詩的藝術品質並沒有深刻的認識，而他似乎也無意於此。他的詩風選擇，主要還是時代氛圍、個人生活境遇與性格個性合力作用下的自然選擇。他本是意氣發揚的人物，偏偏生於國家崩頽、社會動盪的時代，一生又歷盡艱險，自謂："自北兵南下，懸書購余者三，名捕者一，守圍城者一，以謀反告訐者二三，絕氣沙墠者一晝夜，其他連染邏哨所及，無歲無之，可謂瀕於十死者矣！"[①] 被時代和人生苦難壓抑的豪傑之氣，轉化為塊壘不平，表現於詩歌，就形成了兩個特徵：表意務求暢快，用語務求拗峭。實質上，他選擇江西詩風是找到了最契合其心理情感結構的藝術表現形式。

就師法對象而論，清初人學宋，陸游是最為風行的一位詩人。蔣寅教授《陸游詩歌在明末清初的流行》[②] 一文對此現象進行了深入探析，從程嘉燧、錢謙益的影響，陸游詩易解易學，接近唐詩，容易被尊唐風氣容納等方面，總結了陸游詩風行的原因。但還有一個不容忽略的原因值得注意，就是清初詩人在情感上和陸游的共鳴。歸莊分析自己詩風與陸游相似時說："余於家庭亦多憾……宜詩有過人者，乃詞拙而格卑，多入宋人風調，人皆以劍南相擬。"[③] 張岱敍述讀陸游詩的感受云："宣和老臣萬首

① 《怪說》，《黃宗羲全集》第 11 册，頁 70。
② 《中國韻文學刊》2006 年第 1 期。
③ 《王異公詩序》，《歸莊集》卷三，頁 195。

詩，字字不忘靖康恥。但見鬱鬱與芊芊，忠憤之氣浮於紙。"[①] 孫奇逢也說："其生平大節總在不忘中原一念，故感憤悲鬱，無地無時無非此意所蒸動，至垂老《示兒》云：'王師北定中原日，家祭無忘告乃翁。'是豈可以詩人目之哉?"[②] 陸游詩中突出表現的家國情懷、民族情感都是遺民情感的觸發點，他們愛讀陸詩，就不足為奇了。

宋遺民詩也因此受到青睞。賀貽孫云："宋末詩人，當革命之際，一腔悲憤，盡洩於詩。……情真語切，意在言外，何遽減唐人耶?"[③] 朱鶴齡云："讀《晞髮集》與《白石樵唱》，則神骨凜然，頓覺風雨晦冥，山鬼夜泣，詩之能感人如是耶?"[④] 錢謙益、黃宗羲等人對宋遺民詩的推崇，大都出於類似原因。

簡而言之，清初宋詩風的興起，和宋詩有更強烈的倫理意識、言志要求，人們在家國情緒上與宋人的共鳴，以及特殊詩人的個性傾向，都有密切的關係。

其三，反對固守門庭家數是清初詩論的一個重要傾向。人們普遍認為，一旦設置好某種門庭，性情的抒發就必然受到約束。王夫之云："立門庭者必餖飣，非餖飣不可以立門庭。蓋心靈人所自有，而不相貸，無從開方便法門，任陋人支借也。"[⑤] 孫枝蔚云："夫門戶猶之面貌也，人不各有其風神氣骨與夫性情之大

① 《讀陸放翁劍南詩集》，《張岱詩文集》，頁 47。
② 《劍南詩鈔題詞》，《夏峰先生集》卷五，頁 133。
③ 《詩筏》，《清詩話續編》，上海：上海古籍出版社，1983，頁 195。
④ 《愚谷詩稿序》，《愚菴小集》卷八，頁 404—405。
⑤ 《薑齋詩話》，《船山全書》第 15 册，頁 834。

不同者乎？奈何捨其內者而第求之於其外者？"[1] 朱彝尊云："吾於詩而無取乎人之言派也。呂伯恭曰：'詩者，人之性情而已。'吾言其性情，人乃引以爲流派，善詩者不樂居也。"[2]

作詩以性情的表達為目的，從邏輯上導致了師法的多元化。詩人的個性不同，人生經歷不同，發之於詩歌，也自然會形成不同的審美趣味。故黃宗羲曰：

> 夫詩之道甚大，一人之性情，天下之治亂，皆所藏納。古今志士學人之心思願力，千變萬化，各有至處，不必出於一途[3]。

方以智亦云：

> 性情之發，發於不及知。各以其生平出之，或時為之，非可以執一以程品也。……不必定躡一家，不必定駁一家，隨時即事而已[4]。

不同的審美趣味帶來不同的師法取向。事實上，以性情抒發為根本的詩歌觀念確立以後，清初詩壇的師法取向呈現出多元化的面貌。除屈原、陶淵明、杜甫三位詩壇偶像之外，唐代的韋應物、

① 《葉思菴龍性堂詩序》，《溉堂集》，頁 1067－1068。
② 《馮君詩序》，《曝書亭集》卷三八，頁 11b。
③ 《南雷詩曆題辭》，《黃宗羲全集》第 11 册，頁 204－205。
④ 《周遠害詩引》，《藥地愚者智隨筆》，《浮山文集後編》卷二，《續修四庫全書》集部 1398 册，頁 395。

白居易、韓愈、李賀、李商隱，宋代的蘇軾、黃庭堅、楊萬里、陸游等人，都有人取法。方以智就此論曰："退之生割、義山刻艷、長吉詭激、宋元樸俚，果是其人，成語成家，何妨別路。"①

清初詩人，尤其是遺民，偏向於以他們自己的性情去理解師法對象。意旨朦朧的李商隱詩歌，被闡釋為以比興傳統象徵君臣倫理。朱彝尊《靜志居詩話》記釋道源注李商隱詩，大旨云：

> 詩人論少陵忠君愛國，一飯不忘，而目義山為浪子，以其綺靡華豔，極玉臺、金縷之體而已。第少陵之志直，其詞危，義山當南北水火，中外箝結，不得不紆曲其指，誕謾其辭，此風人小雅之遺。推原其志義，可以鼓吹少陵②。

馮班與朱鶴齡討論李商隱無題詩，謂之"皆寄思君臣遇合"③，後來朱鶴齡重編《李義山文集》，並作《李義山詩箋注》，序曰：

> 義山阨塞當塗，沈淪記室，其身危，則顯言不可，而曲言之。其思苦，則莊語不可，而謾語之。莫若瑤臺璚宇、歌筵舞榭之間，言之可無罪，而聞之足以動。……義山之詩，乃風人之緒音，屈宋之遺響，蓋得子美之深，而變出之者也④。

① 《詩說》，《通雅》卷首三，光緒癸辰四月桐城方氏刻本，頁 1b。
② 朱彝尊《靜志居詩話》卷二三，北京：人民文學出版社，1990，頁 753。
③ 《西崑發微序》，《愚菴小集》卷七，頁 331。
④ 《箋注李義山詩集序》，《愚菴小集》卷七，頁 303。

此注本刊行之後，盛行於時[1]，為李商隱詩歌開啟了抉隱闡幽的政治倫理闡釋傳統[2]。雄奇光怪、思路不可捉摸的李賀詩也同樣被納入了倫理闡釋。姚文燮作《昌谷集注》，錢澄之為序云：

> 昌谷詩，好險僻，其思幻怪不經，世有癖之者，稱曰"鬼才"。鬼才耳，而姚子以為忠愛存焉，為之引據史文，論其世而考其時，其憂時憫俗、惓惓宗國之志，一篇三致意云[3]。

這些闡釋衹是從文本入手的"以意逆志"，是否符合詩人本身的意圖很值得懷疑。此類一廂情願的闡釋，在理論上固然存在漏洞，卻為我們研究清初詩學提供了另外的啟示，即時人與古人的遇合是以當代精神需求為基礎的，他們對古代詩歌的闡釋，更多地帶有書寫自身主體情志的成分。

同理，不少遺民認為，後人詩歌風格與前人的接近，不一定都出於形貌上的摹仿，情志的合拍應當是更重要的原因。魏禧曾談到，其弟魏禮的詩文風格與審美趣味並不一致：

> 吾季子詩好漢魏，文好周秦諸子。及其成也，詩類韓退之，文則近柳子厚。季於韓柳未嘗學之，毋乃其天質有獨

---

① 《明詩綜詩話》，《明詩綜》卷七九，北京：中華書局，2007，頁3877。

② 參見周裕鍇《中國古代闡釋學研究》第七章《清代學者探微索隱》，上海：上海人民出版社，2003。

③ 《重刻昌谷集注序》，《田間文集》卷一二，頁229—230。

近耶[1]？

在他看來，是"天質"，即詩人氣質個性的接近，導致了他們詩歌面貌的相近。傅山説得更具體一些：

句有專學老杜者，卻未必合。有不學老杜，恆合。此是何故？衹是才情氣味在字句樵擬之外，而內之所懷，外之所遇，直下拈出者，便是此義[2]。

當作者的內在心境與作詩時的外部環境大致相似時，容易造成作者心理結構形式的相似，它又引導出類似的意象選擇、結構安排和語詞偏好，最終形成相似的藝術風貌。這種"不學而似"，樂於為詩人們強調。陳恭尹曰：

吾不工詩也，吾有意而不自達焉，則以韻語達之。其始也，格格焉；繼也，亹亹焉；後遂出於吾意之外，而不能自止。人之見之，以為似某代某某也，吾故不自知也[3]。

錢澄之亦云：

---

① 魏禧序《魏季子文集序》，《四庫禁燬書叢刊》集部第5册，頁470。
② 《杜遇餘論》，《霜紅龕集》卷三〇，頁821。
③ 趙執信《獨漉堂詩序》所記，《獨漉堂文集》卷首，《四庫禁燬書叢刊》集部第183册，頁376。

> 予之於香山，非有意以似之也。予以為，詩者性情之事，非緣飾藻繪者之可謂，故力求其真率，而不知其間有似也[①]。

“非有意似之”，指不刻意從詩歌形式上進行摹仿。古代詩歌不是作為標準範本，而是作爲後人藝術素養的一部分發生作用。在情境遇合之時，會自然地成為在其進行表達時借鑒的首選對象。詩歌的創作不可能完全離開傳統，但卻不必局限於某種固定的傳統。朱彝尊云：“蓋古人多矣，吾辭之工者，未有不合乎古人，非先求合古人而後工也。”[②] 這種師法關係是相對寬鬆和自由的，對於詩人表達情志和體現個性也不會造成約束。歸根究底，在師法問題上，以明遺民為主的清初詩壇實現了一個根本性的轉變，即從以理想風貌的追摹為目的，轉變為利用詩學傳統提供的各種模式，選擇最能夠傳達詩人主體情志的藝術表現方式。這一轉變，就是清初詩壇師法對象打破一尊、多元並起的主要原因。

第二個方面，詩主性情論是清初詩歌創作重獲生機的內在動力。以性情為詩心，清初詩歌擺脫了晚明詩壇膚廓枵響與細弱僻澀的弊病。

最能說明問題的是陳子龍詩歌在國變前後的變化。在詩學理論上，陳子龍主要繼承了前後七子，追求詩歌形式風貌上的古格雅調。雖然在公安、竟陵主真重變的思潮衝擊下，他也意識到七

① 《潘蜀藻詩序》，《田間文集》卷一四，頁 268。
② 《錢舍人詩序》，《竹垞文類》卷一六，頁 338。

子的弊病，提出“情以獨至為真”，並作為“文以範古為美”的補充[①]，但仍堅持認為考察詩歌優劣，應當“先辨形體之雅俗，然後考性情之貞邪”[②]；在實際創作中，仍以詩歌的體貌為關注重心。他又認為“體格之雅，音調之美，此前哲所已備，無可獨造”，“至於色彩之有鮮萎，丰姿之有妍拙，寄寓之有淺深，此天致人工，各不相借者也。譬之美女，其託心於窈窕，流媚於盼倩者，雖南威不假顏於夷光，各有動人之處耳”[③]。詩人所能做的，衹是在色彩、丰姿、寄寓上下工夫，可供騰挪舒展的範圍是很小的。在創作上，早期的陳子龍，除了情詩有纏綿悱惻之致，集中多刻意摹古之作，不過是七子後繼而已。鄧漢儀謂之“衣冠盛而性情衰”[④]，“格調非不高敞，然衹是應付”[⑤]，切中其缺少真切充實的情感內容之病。

國變之後，陳子龍論詩多言時事感發，不再斤斤於風貌是否合乎漢魏盛唐，詩學重心轉為強調詩的情感宣洩與道德規範功能。其言曰：“不有吟詠，何所寄憤懣哉？”“長歌慘於痛哭，豈徒辭翰之事乎？”[⑥] 國變的衝擊使他的作詩動機發生了根本性變化：“若夫擷浮華、采膏澤，以矜其驕心淫態，雖駕曹、劉，而抗顏、謝，我方悲其面牆，何暇與之較工拙哉？”[⑦] 情志抒發的

---

① 《佩月樓詩稿序》，《陳子龍文集》上册，頁 381。

② 《宣城蔡大美古詩序》，《陳子龍文集》下册，《安雅堂稿》卷二，頁 35。關於陳子龍對詩歌情志與格調關係的看法，參見張健《清代詩學研究》第二章《情志為本與格調優先：雲間、西泠派對七子派詩學價值系統的重建與調整》。

③ 《彷彿樓詩稿序》，《陳子龍文集》上册，頁 378。

④ 《詩觀初集凡例》，《詩觀》，《四庫禁燬書叢刊》集部第 1 册，頁 193。

⑤ 鄧漢儀《詩觀》初集卷四，《四庫禁燬書叢刊》集部第 1 册，頁 351。

⑥ 《申長公詩稿序》，《陳子龍文集》上册，頁 415、416。

⑦ 《彭古晉詩稿序》，《陳子龍文集》上册，頁 414。

強烈需求，使之再不暇於就色彩、丰姿、寄寓處細細分辨工拙高下了。這一理論上的變化是由其創作需求所帶動的，就創作來看，陳子龍的前後區別更加明顯。陳田《明詩紀事》謂之："早歲少過浮豔，中年骨幹老成。"[①] 從才子到志士的身份變化，使他的詩歌中激蕩着慷慨悲壯之氣；充實的情感內容注入高華的形式，使之真正獲得了打動人心的力量，成為袁枚所稱的"原本七子，而自出精神"[②]。在《秋日雜感》等詩中，他理想的情與美終於獲得了統一，其在明末詩壇的崇高地位由此奠定。

不惟陳子龍，大多數清初詩人學唐所取得的成就，不是來自創作手法的改變，而是來自情志的真切充實。比較顧炎武與李夢陽的詩歌，可見其區別。《晚晴簃詩彙》稱顧詩："初自七子入，進而益上，心摹手追，惟在少陵。"[③] 從詩歌風貌來說，顧詩重詞采聲調，章法句法純出唐詩，謂其"自七子入"，是不錯的。但前後七子作詩，皆為追求詩美，以格調為極詣，顧炎武國變以後的詩歌卻每首無虛發，必感於時事而作。《秋望》是李夢陽名篇：

> 黃河水繞漢宫牆，河上秋風雁幾行。客子過壕追野馬，將軍韜箭射天狼。黃塵古渡迷飛輓，白月横空冷戰場。聞道朔方多勇略，衹今誰是郭汾陽[④]？

① 《明詩紀事》辛籤卷一，上海：上海古籍出版社，1993，頁 2810。
② 《隨園詩話》卷三，北京：人民文學出版社，1982，頁 80。
③ 《晚晴簃詩彙》卷一一，北京：中華書局，1990，頁 219。
④ 《秋望》，《明詩綜》卷二九，頁 1504。

詩歌成功地營造了秋日邊關雄壯悲涼的氛圍，寄寓着作者撫今追昔、感慨邊事的憂國情懷。但細看之下，此詩仍不能脫膚廓之病，時間和空間的跳蕩透露出拚湊的痕跡。詩中涉及的顯然不止一時一地，但其時空轉換，既没有反映作者的登臨遊覽過程，也不像杜甫《秋興》詩那樣，跟隨詩人的情思流動，其變化缺乏內在的依據。儘管詩人堆疊了“黃河”、“宮牆”、“秋雁”、“野馬”、“天狼”、“古渡”、“飛輓”、“白月”、“戰場”等邊塞常見意象，極力追摹漢唐邊關的雄壯，但從靜態的“黃河水繞漢宮牆，河上秋風雁幾行”陡轉為動態的“客子過壕追野馬，將軍韜箭射天狼”，帶動詩思的衹有作者的主觀想象。並且，其想象不是以實際的邊塞生活經驗或建立邊功的真實願望為支撐，而更多來自盛唐邊塞詩的寫作傳統。詩人更像是一個雄關的追思者，努力維持聲調的高亢、場面的壯闊，想在詩歌中重現它舊日的風采，但盛唐人纔有的昂揚情調和開闊胸襟、盛唐邊塞詩獨有的濃烈情感與壯大氣魄，卻無論如何也仿造不了。詩人情緒的低沉，隱藏在體貌的高華背後，相顧相失。讀者衹能從“黃塵古渡迷飛輓”泛泛感受到他的憂國情緒，其深層的、關乎明代邊事的豐富內容，都没有得到表現。故吳喬謂李夢陽詩為“大且遠矣，與當時情事何涉？雖有哀樂之情，融化不得，豈非如牛頭阿旁異物耶”[①]！

顧炎武《海上》詩，也以意象的組合作為主要創作手法：

日入空山海氣傾，秋光千里自登臨。十年天地干戈老，

① 《圍爐詩話》卷六，《清詩話續編》，頁 672。

四海蒼生痛哭深。水湧神山來白鶴，雲浮真闕見黃金。此中何處無人世，祇恐難愁烈士心[1]。

此詩在空間的處理上寫以山、海相生，加以“秋光千里”，亦偏於闊大。但既寫登高望海，眼界的開闊就在情理之中；而且，作者不是隨意駐足，偶然感慨，他的極目遠望有重要的原因，那就是尋找救國的途徑——該詩作於順治三年（1646），清兵已經渡江控制了江南，魯王飄零海上，並遣使者乞師日本。“水湧神山”二句，論詩者多解為暗喻南明政事；即使不與具體事件結合起來理解，神異瑰麗的海市蜃樓，也能夠反襯滿目瘡痍的現實世界，強化救亡主題。而在時間的處理上，同樣以登臨為基點，但插入“十年天地干戈老”，就從眼前拉開，容納了易代之際的滄桑巨變。詩中壯闊的空間，來自於詩人挽救國家命運的強烈願望和深遠思慮；時間雖然具體到“十年”，卻點到歷史巨變的關鍵時段，蘊含着豐富的歷史內容。詩歌的恢弘氣勢與廣闊的社會背景有機地結合在一起，使人能夠真切感受到詩人憂思的深廣和追尋救國之道信念的堅定。

二詩的區別，主要在於意象與情志的離合。李詩的壯闊境界，由於缺少情緒的配合，多少顯得勉強；而顧詩則情境互發，能夠真切地體現作者的心境和人格。《養一齋詩話》稱顧詩“堅實”：“字字皆實，此‘修辭立誠’之旨也。”[2] 究其根本原因，

① 《海上》，《顧亭林詩集彙注》卷一，頁 111。
② 《養一齋詩話》卷三，《清詩話續編》，頁 2044。

正是在易代的衝擊之下，詩人確實有太多情志需要表達，即使是以“抒情”而非“達意”見長的唐詩，也都經過時代的改造，在顧炎武等人筆下變得寄託明確。

追根究底，和前後七子面對政局的無可奈何不同，明遺民以清醒深沉的理智，撥開劇變之後動盪的迷霧，對自身的意義所在十分明確。儘管他們在歷史滄桑面前也有悲歎，但對於自身的歸屬卻是清楚的，不會產生像前輩詩人那樣的幻滅感和虛無感，也沒有他們的迷惘和失落。情感的濃烈、寄託的深沉和堅定的自信，使他們在學習唐詩時，能夠與其雄壯的風格獲得契合。這就是清初詩人繼續學唐，卻能夠超越明代復古詩派的原因所在。

繼承竟陵派詩歌寫作傳統的詩人，也是從性情獲得了突破。

竟陵派寫“幽情單緒，孤行靜寄”，是明末政治崩潰局面下，士人對社會的絕望情緒在詩歌上的反映。面對王朝無可挽救的潰敗，一批苦悶的士人選擇了自我放逐。他們無力改變社會的汙濁，祇能竭力維護自身的清白，以孤傲的姿態區別於世人的昏庸，也躲避流俗的忌恨。這種心靈的自我封閉，體現在詩歌上，就是偏好幽獨之境，擅長捕捉細微的物象來顯現心靈敏感的顫動。如鍾惺“清切山中月，依稀水際看。入霜惟覺澹，過雨自然寒”①，將本來淒清的月色，經過水變得更加恍惚，經過霜變得更加慘澹，經過雨變得更加寒冷，似乎祇有這樣纔能配合其心境的苦澀。再如“水天夜無色，所見者蒼蒼。細火沾林露，遙鐘過

① 鍾惺《寒月同友夏、叔靜作》，《隱秀軒集》黃集，《鍾伯敬合集》，頁 74。

浦霜"[1]，在一片黑暗之中，分辨出微弱到連露水也能夠沾濕的光芒，把握從遠處隱約傳來的鐘聲，並聯想到這微渺的鐘聲經過江心的寒霜，更覺得刺骨的寒意。詩人刻意的凸顯、加倍的冷落，造成了冷清幽深之外的"孤峭"。而"孤峭"正顯示出一種自憐自傷的不甘，又非要用冷傲的脾氣把它遮掩起來，顯得孤僻倔強。他們對世界失去了熱情和希望，衹能在封閉的心靈裏自我煎熬。

儘管這種詩風與明朝的亡國聯繫在一起，受到錢謙益、朱彝尊等人的嚴厲責難，成為眾矢之的，但清初仍有不少竟陵詩法的後繼者，如錢鍾書先生在《談藝錄》中拈出的明遺民林古度、徐波、張岱和傅山。林古度曾為鍾、譚好友，其詩集經過王士禛的刪選，"僅存其甲子以前詩百餘篇"[2]，國變後所作多未能刊刻流傳。徐波在明末亦傾心於竟陵，沈德潛謂之"生平詩近鍾譚"[3]，其《落花》詩曰："花意寒欲去，登樓送所思。將分春雨恨，似與古人期。野水斷村路，孤煙生竹籬。吾徒從此逝，忍見豔陽時！"[4] 境界的淒清與落筆的生新，皆有似鍾、譚。傅山詩被稱為"意險語幽，不經人道"[5]，若《青羊菴》："芟蒼鑿翠一菴經，不為瞿曇作客星。既是為山平不得，我來添爾一峰青。"[6] 峭拔新警，出人意表。張岱詩文，被《四庫全書總目》稱為"全沿公

① 鍾惺《舟晚》，《隱秀軒集》黃集，《鍾伯敬合集》，頁 78。
② 王士禛《漁洋詩話》，《清詩話》，上海：上海古籍出版社，1999，頁 167。
③ 《清詩別裁集》卷六，長沙：嶽麓書社，1998，頁 183。
④ 同上。
⑤ 鄧漢儀《詩觀》三集，《四庫禁燬書叢刊》集部第 3 册，頁 198。
⑥ 《清詩紀事·明遺民卷》，頁 224。

安、竟陵之派"[1]，其文名著於詩名，然詩如"人家半荒草，縣廨一頹垣。彘出驚行旅，鴉歸集廟壇"[2]，描寫戰火之後一片荒蕪，悲淒感人。

或境界幽深淒冷，或筆法孤峭，或性格狷傲，這些詩與竟陵派詩歌頗多相似之處；而詩人本身也並不諱言他們對竟陵詩法的學習[3]。相對於明末詩人，他們心靈的苦澀不但没有消失，創傷反而更深刻了。在孤寂冷落的心境之下，偏好竟陵並不足為奇。不過，明遺民詩中體現的精神取向，和鍾、譚等人還是不一樣了。詩境仍是淒冷的，卻不再刻意表達異乎尋常的感傷。寫落花"將分春雨恨，似與古人期"，胸襟是開闊的，没有用細微刻劃去突出它墜落的無奈與哀怨；其所承載的情志，不是竟陵式的自憐自傷，而是精神有所寄託者的堅強有力；下文"吾徒從此逝，忍見豔陽時"，不會讓人聯想起孤僻者喪失希望的厭世，反倒見出志士寧可自我犧牲，也不隨時遷移的高潔品性。詩中體現的人格仍是孤傲的，但不再厭棄世事。詩人對世界的看法雖然悲愴，卻在冷峻之下隱藏着強烈的熱情。傅山的《青羊菴》從"不"字入手，反面着筆，意在凸顯詩人的主體意識，和鍾惺詩遮月看月手法相類；但"我來添爾一峰青"的詩人是意志昂揚、充滿自信的，鍾詩水、霜、雨對月造成的阻隔卻令人越發感到主體的壓抑。在張岱詩中，没有以個人的感受為表現重心，而是全景式地展現戰火過後的各種典型場景；徘徊於斷壁殘垣、野草荒廟之間

① 《四庫全書總目》卷七六，頁665。
② 《玉山》，《張岱詩文集》，頁71。
③ 參見錢鍾書《談藝錄》，頁421。

的詩人，不是在歎息着個人的淒涼冷落，而是充滿家國之感和人類文明遭到摧殘的歷史滄桑感。這些竟陵派的後繼者已經從一己的哀怨中解脫出來了，對現實社會的關懷與對自我人生的明確認識，使他們的心胸變得更加深廣，感受變得更加厚重，他們生命的力度加強了，詩歌也因此超越鍾、譚的細弱寒澀，獲得了剛健的骨力。

二、明遺民"詩主性情"論的內涵

性情在中國詩學史上是一個傳統範疇，它最早出現於《詩大序》："國史明乎得失之際，傷人倫之廢，哀刑政之苛，吟詠情性，以風其上。"[①] 作為"詩言志"說的副題，其產生之初就被賦予了道德倫理意味，是儒家政教文學觀的一部分。但到了六朝，"緣情"文學的風氣強化了"性情"感性的一面。謝靈運《山居賦序》云山居之樂，而曰："抱疾就閑，順從性情。"[②] 從自然人性的意義上使用"性情"一詞。鍾嶸《詩品序》論詩情之發動，則曰："氣之動物，物之感人，故搖盪性情，形諸舞詠。"[③]"性情"也主要是指受到外物激發的人的自然情感[④]。這種用法一直延續到唐代。皎然云："貧道隳名之人，萬慮都盡，強留詩道，以樂性情。蓋由瞥起，餘塵未泯，豈有健羨於其間

---

① 《十三經注疏》，《毛詩正義》卷一，頁 271。
② 謝靈運《山居賦序》，《宋書》卷六七，《謝靈運傳》，頁 1754。
③ 鍾嶸《詩品序》，北京：人民文學出版社，1958，頁 1。
④ 雖然劉勰說："詩者，持也。持人情性。"（《文心雕龍·明詩》）但"性情"、"情性"在《文心雕龍》裏，主要還是用來指作者的個性。

哉?"[①] 他從佛教徒的立場，先有"萬慮都盡"云云，其所謂"性情"則以個人情趣為旨歸。而白居易云："情性聊自適，吟詠偶成詩。"[②] "新篇日日成，不是愛聲名。舊句時時改，無妨悅性情。"[③] 所悅者，亦為閒適之情。

隨着理學對"性情"概念的重視，宋代詩學中的"性情"恢復了道德意味。理學家程頤云："古人有歌詠以養其性情，聲音以養其耳，舞蹈以養其血脈。"[④] 獨重文學對人格的陶養作用。而詩壇內部，政教意識也比唐代更加濃厚，《詩大序》的諷諫傳統得到恢復，詩歌明道見性的道德功能更是受到重視。黃庭堅以性情論詩就產生在此一背景之下：

> 詩者，人之性情也。非強諫諍於庭，怨忿詬於道，怒鄰罵座之為也。其人忠信篤敬，抱道而居，與時乖逢，遇物悲喜，同牀而不察，竝世而不聞，情之所不能堪，因發於呻吟調笑之聲，胸次釋然[⑤]。

其所謂"性情"，是有"忠信篤敬"的道德內容、經過主體理性精神規範、合乎溫柔敦厚之旨的情感形式。他使用"性情"範疇，是為了強調詩歌的情感調節和道德涵養作用[⑥]。

---

① 《答權從事德輿書》，《皎然集》卷九，《四部叢刊初編》，頁 12a。
② 《夏日獨值寄蕭侍御》，《全唐詩》卷四二八，頁 4716。
③ 白居易《詩解》，《全唐詩》卷四四六，頁 5006。
④ 《河南程氏遺書》卷一八，《二程集》頁 200。
⑤ 黃庭堅《書王知載朐山雜詠後》，《豫章黃先生文集》卷二六，頁 12b。
⑥ 關於宋代詩學政教意識的強化，可參見周裕鍇《宋代詩學通論》第二章。

在此傳統之上，明代人以“性情”言詩，就分出重視政教倫理與重視個體感受兩個不同的方向。前者如楊一清：“古詩三百篇，孔子刪而定之，蓋欲人得其性情之正。……是集（韋應物集）者，並陶詩讀之，而有得焉。發爲篇章，庶幾和平沖淡，不失古詩人吟詠性情之意矣。”① 強調性情的雅正。後者如公安、竟陵派為扭轉晚明詩壇學古風潮導致的千人一面，強調性情的真切。袁宏道云：“余與退如所同者，真而已。其為詩異甘苦，其直寫性情則一。”② 鍾惺云：“詩道性情者也。……不得已而有言，言其心之所不能不有者，性情之言也。”③

明遺民以性情論詩，既來自上述傳統，又是特殊時代和特殊心態的產物。簡單來說，它以“性情”作為詩論的核心命題，整合了重視道德倫理規範與重視個體真實感受這兩種傾向，引導詩人追求獨特的藝術個性。

首先，在明遺民這裏，“性情”成為論詩真正的核心命題。自《詩大序》提出“吟詠情性”以來，詩歌以性情為本就成為人們認識詩歌本體的普遍看法。但正如上文所述，人們總是從不同的需求出發去使用“性情”這個範疇，並且，在很多時候，“詩主性情”已經成為一種習慣用語，無論人們在論詩時更關心的是其聲律、詞采、章句或者格調，都常常會抬出“主性情”作為議論的開頭。即使如明代復古派之以聲調風貌的構造為極則，亦泛

① 《識皇明弘治題隴州新刻韋集後》，《韋江州集》附錄，《四部叢刊初編》，頁6b—7a。

② 《敘曾太史集》，《袁宏道集箋校》卷三五，頁1106。

③ 《陪郎曹序》，《隱秀軒集》昃集，《鍾伯敬合集》，頁209。

言性情。明遺民卻真正將“性情”作為論詩的根本立足點，它決定了作詩的宗旨、詩歌的命題立意和評價標準。

對遺民來說，易代帶給他們的衝擊，如同“天崩地坼”，文學的功能主要集中於情感宣洩，而詩歌又是情感宣洩最重要的途徑。在心靈的劇烈震盪之下，聲調是否和諧、格調是否典雅、技巧是否完善等等問題，都無暇細求，重要的是情志的舒展。此外，詩歌還有記錄的意義，它能夠以原生形態將遺民以犧牲現世生活為代價來持守的信念留存不朽。為了情志的暢達鮮明，意境的含蓄、聲調的委婉皆可以犧牲。總之，抒發性情而非追求詩美，成為詩歌創作最重要的目的。

因而，即使是期望以詩人傳世的方文，也有“夙昔鄙章句，將詩寫性情”[①] 的宣言。黃宗羲則云：“詩之為道，從性情而出。……此處受病，則注目抽心，無非絕港，而徒聲響字腳之假借，曰此為風雅正宗，曰此為一知半解，非愚則妄矣。”[②] 他警告說，如果沒有認識到性情是詩歌的根本，則“注目抽心，無非絕港”，所有的努力都將毫無意義。

吳肅公曰：“我輩詩，寧失聲調，毋失性情。彼夫抱孤憤之懷，高峭獨之行，其性情所至，必有以大異者。天下而無若人則已，天下而有若人，肯一襲嚬笑於芳華，而拾衣冠於優孟乎？”[③] “性情”與“聲調”大致相當於詩歌的內容和形式層面，本來不必有顧此則失彼的矛盾關係，但明遺民對自身人格是如此自信，

① 《贈劉爾符明府》其三，《嵞山集》，頁 1004。
② 《寒邨詩稿序》，《黃宗羲全集》第 10 册，頁 56。
③ 《與蔣大鴻》，《街南文集》卷六，頁 108。

他們認為自己的性情必當有與普通人不同的獨特價值，它是詩歌最應該去着力表現的；人們通常對詩歌形式的要求，因為可能妨礙性情的顯現而受到壓抑。

其次，在詩主性情論傳統中，重道德規範與重個體感受兩種不同傾向通常相互背離，明遺民則將其整合為一體。

一方面，他們強調性情的雅正。魏禮云："夫詩本性情，而忠孝者又性情之本然。"[①] 強調性情的道德倫理內涵。黃宗羲將"一時之性情"與"萬古之性情"分辨開來：

> 詩以道性情，夫人而能言之。然自古以來，詩之美者多矣，而知性者何其少也。蓋有一時之性情，有萬古之性情。夫吳歈越唱，怨女逐臣，觸景感物，言乎其所不得不言，此一時之性情也。孔子刪之，以合乎興、觀、群、怨，此萬古之性情也。吾人誦法孔子，苟其言詩，亦必當以孔子之性情為性情。如徒逐逐於怨女逐臣，逮其天機之自露，則一偏一曲，其為性情亦末矣[②]。

"吳歈越唱，怨女逐臣"非不哀婉動人，然而在黃宗羲看來，男女之愛、自傷之情都缺少價值含量，不能挺立於萬古。"以孔子之性情為性情"，則明確地以儒家道德倫理對情感作出了規範。王夫之以理學中的公私理欲之辨言性情：

① 《翠山詩序》，《魏季子文集》卷七，《四庫禁燬書叢刊》集部第 5 册，頁 670。

② 《馬雪航詩序》，《黃宗羲全集》第 10 册，頁 95－96。

> 詩言志，非言意也；詩達情，非達欲也。心之所期為者，志也；念之所覬得者，意也。發乎期不自已者，情也；動焉而不自恃者，欲也。意有公，欲有大，大欲通乎志，公意准乎情。但言意，則私而已；但言欲，則小而已[①]。

一己的憂喜、小我的得失，是不能稱之為“性情”的，言性情則必須先有宇宙世事的關懷，從個人的小天地中超脫出來，明確人生真正的價值所在。

馮班批評竟陵派提倡的性情不是“君子之性情”：

> 鍾伯敬創格弘、正、嘉、隆之體，自以為得真性情也，人皆病其不學。……所謂性情，乃鄙夫鄙婦市井猥媟之談耳，君子之性情不如此也[②]。

他認為，市井言談，能夠聳人聽聞，迷惑浮淺之人，卻缺乏底蘊，無法真正震撼人心。黃宗羲說：

> 嗟乎！情蓋難言之矣。情者，可以貫金石，動鬼神……故無溢言曼辭以入章句，無諂笑柔色以資應酬，唯其有之，是以似之。今人亦何情之有？情隨事轉，事因世變，乾啼濕

① 《邶風》，《詩廣傳》卷一，《船山全書》第 3 册，頁 325。
② 馮班《鈍吟雜錄》卷三，頁 47。

哭，總為膚受。即其父母兄弟，亦若敗梗飛絮，適相遭於江湖之上。勞苦倦極，未嘗不呼天也，疾痛慘怛，未嘗不呼父母也。然而習心幻結，俄頃銷亡，其發於心，著於聲音者，未可便謂之情也。由此論之，今人之詩，非不出於性情也，以無性情之可出也[①]。

他分辨了三個層次的情感。最低的一個層次是為了裝扮辭色的“溢言曼辭”和交際應酬的“諂笑柔色”，未嘗出自真心。第二個層次是“勞苦倦極、疾痛慘怛”的呼天搶地，確實是本人的真實情感。當其發動之時，亦不可謂不強烈，但事過情遷，瞬間即可拋於腦後。這是自然人性的本能之情，它在表面上與經過道德提升的倫理之情相似，實際上卻很容易隨着利害關係而轉移，在黃宗羲看來也是膚淺淡漠的。最高的層次，即真正的性情，負載着詩人的理性深度與感性熱情，顯現出生命的力度，是“可以貫金石，動鬼神”的。故又云：“今之論詩者，誰不言本於性情，顧非烹鍊使銀銅鉛鐵之盡去，則性情不出。”[②] 衹有從自身的道德修養着手，鍛煉成堅毅的人格，删汰乾淨軟弱平庸的情感，性情之光纔能夠顯現。

明遺民對性情的這種要求，有其偏激的一面。把詩歌中可以表現的情感規定為道德情感，實際上局限了詩人感受世界的方式。與儒家道德無關的其他情感被取消了價值，人的精神發展的

① 《黃孚先詩序》，《黃宗羲全集》第10册，頁32。
② 《萬貞一詩序》，《黃宗羲全集》第10册，頁94—95。

可能性受到了局限，詩歌對人生的展現相對單一。對情感的要求過高，實際上是明遺民在孤絕環境下自我砥礪、追求道德完美純粹的表現[①]。它在與人的正常生活需求發生衝突時，會變為一種自虐式的偏執，王夫之謂杜甫“若夫貨財之不非，居食之不腆，妻妾之奉不諧，遊乞之求未厭，長言之，嗟歎之，緣飾之為文章，自繪其渴於金帛，設於醉飽之情，靦然而不知有譏非者，唯杜甫耳”[②]。將杜甫的生民之嗟，說成是自身物欲得不到滿足的不滿的擴大和緣飾；將杜甫為了維持家人的基本生計的努力，看作其道德的缺陷。道德的苛刻顯示出其戕害親情和人性的負面作用。假如真的將這種主張付諸實踐，詩歌就會成為少數人的專利，藝術也將變成倫理學的附庸。

如果不這麼極端，明遺民對性情的要求也有合理的一面。在詩歌中表現深刻的、崇高的情感，避免萎弱的感傷、淺薄的自我迷醉和乖滑輕脫的不負責任，對於提高詩品，能夠起到積極的作用。它期望帶給讀者的不是普通的審美愉悅，而是對生命可以到達的高度和可以承載的力度的提示；它指向的是富於震撼力的莊嚴作品。

另一方面，明遺民強調性情的真切。“性情”這個詞，在不少時候是作為“偽格調”詩的反題而提出的，前論清初詩壇對明代復古詩派的摹擬之弊的批評時已經述及。

與明遺民文學元氣說的人、文同構一致，性情強調人與詩的

---

① 詳見本書第四章第二節《明遺民的避世與苦節》。
② 《詩廣傳》卷一，《船山全書》第3册，頁326。

同一關係。吳喬提出“詩中有人”說，謂“詩而有境有情，則自有人在其中。……故讀淵明、康樂、太白、子美集，皆可想見其心術行已，境遇學問”[①]。寫詩要能夠顯現作者的性情，讀詩則能夠把握詩人的人品、個性、心態。歸莊亦云：“其詩如芳草之綠縟者，必文人；如古木之蒼勁者，必節士；若倜儻奇偉之人，發於文辭，必將如干將之在匣，良玉之在璞，星斗山川，皆見氣象，非尋常詩人之可擬也。”[②] 詩歌既然以傳達人的性情為目的，那麼詩如其人，什麼樣的人格境界，就會體現為什麼樣的詩品。

明遺民多以“真”為詩歌評價最重要的標準，申涵光云：“詩之精者必真，夫真而後可以言美惡。”[③] 杜濬就此有所論述：“世所謂真詩，不過篇無格套，語切人情耳。弟以為此佳詩，尚非真詩也。何也？人與詩猶為二故也。古來佳詩不少，然其人要不可定於詩中，即詩至少陵，詩中之人亦僅有六七分可以想見。獨有淵明片語脫口，便如自寫小像，其人之豈弟風流，閒情曠遠，千載而上，如在目前。人即是詩，詩即是人，古人真詩，一人而已。可多得乎！”[④] 詩之優劣與文字對詩人精神的展現程度相關，最好的詩要能夠完全展示詩人的精神風貌。

“真詩”在明遺民的價值系統中高於“佳詩”。為何“真”如此之難？首先是因為人們可能在文字中進行自我掩飾。歸莊云：“古人之詩，未有不本於其志與其性情者也。故讀其詩，可以知

---

① 《圍爐詩話》，《清詩話續編》，頁 490。
② 《費仲雪詩序》，《歸莊集》卷三，頁 190。
③ 《喬文衣詩引》，《聰山集》卷二，頁 495。
④ 杜濬《與范仲闇書》，《清詩紀事・明遺民卷》，頁 321。

其人。後世人多作偽，於是有離情與志而為詩者。”[1] 中國文人很早就意識到文學的力量。曹丕說：“年壽有時有盡，榮樂止乎其身，二者必至之常期，未若文章之無窮。”[2] 文字形成之後，就脫離作者而獨立流傳於世，作者與作品之間形成了新的力場。在中國古典文學觀念中，詩是最能夠顯現作者人格的樣式。這樣，詩人創作了詩歌，反過來人們對他的認識又被詩歌所左右。也就是說，詩人在世人眼中的面目，常常是被他的詩歌塑造出來的；詩人在歷史上留下的形象，也和當初作詩時的自我表達有很大關係。在這樣的壓力和誘惑之下，文人在詩歌中自覺不自覺地進行自我緣飾，也是相當普遍的現象。

清初遺民對詩中作偽的批評還有特殊的指向。顧炎武《日知錄》專列“文辭欺人”之目，曰：

> 古來以文辭欺人者，莫若謝靈運，次則王維。……今有顛沛之餘，投身異姓，至擯斥不容，而後發為忠憤之論，與夫名汙偽籍而自託乃心，比於康樂、右丞之輩，吾見其愈下矣。
>
> 末世人情彌巧，文而不慚，固有朝賦《采薇》之篇，而夕有捧檄之喜者。苟以其言取之，則車載魯連，斗量王蠋矣[3]。

---

① 《天啟崇禎兩朝遺詩序》，《歸莊集》卷三，頁 181。
② 曹丕《典論·論文》，《叢書集成初編》，頁 1。
③ 《日知錄》卷一九，頁 683、684。

明清易代的劇烈社會變動是對人道德意志的嚴峻考驗。在壓力和誘惑之下，徘徊於現實利害和道德理想之間的士人應該不少。顧炎武的批評是有針對性的，“投身異姓，至擯斥不容，而後發為忠憤之論”很容易讓人聯想起錢謙益。不過，從這個角度要求“性情”之真，尚不脫離道德政治批評的範圍。

在文學上意義更大的，是強調性情必須是作者的真實感受。如果說“雅正”偏重於群體倫理的規範，那麼“真切”則偏重於個體感性生命的舒展。錢澄之云：

> 夫性情之事，蓋難言之，難於真耳。譬如優孟登場，摹寫忠孝節義之事，一笑一啼，無不酷肖，而人知其言之皆妄，以其皆沿襲之言，而非自己出之言也。自己出者，有諸己而後出，所謂真性情也[①]。

“有諸己”指其必須來自個體的生活經驗，來自真切的人生感受。“沿襲之言”拾他人牙慧，縱然響亮、動聽，也難於切合本人的心境，發之為言則情不真而意不切。朱鶴齡云：“古人文章，無不以真得傳者。有真感傷而後有阮公、正字之詩，有真節概而後有工部、吏部之詩，有真豪宕而後有青蓮之詩，有真閒適而後有左司、香山之詩。”[②]“真”不是易事，必須有詩人真實生命的投入，因此它不是膚廓的感歎、隨聲的附和，而是作者個體生命與

① 《汪異三詩引》，《田間文集》卷一六，頁 309。
② 《宗定九全集序》，《愚菴小集》卷八，頁 400－401。

命運較量的印跡。

這一點對於補充明遺民對性情"雅正"的要求，尤為重要。在此補充之下，其所要求的道德情感，就不是來自道理的灌輸，而是得到作者個人生活經驗驗證的、產生於其人生實踐的、發自內心的主動要求，承載着詩人真實人生的厚重分量。其書寫，不是為了向人傳達什麼理念，而是不可遏制的自我表達與具體人生感受的真實記錄。因而，在明遺民詩中，說理比較少，他們道德情感的表現主要是自然流露於具體事件、當下情思的寫實裏。

強調性情之"真"還有一重意義，就是對詩人感性的釋放。王夫之云：

> 詩以道性情，道性之情也。性中盡有天德、王道、事功、節義、禮樂、文章，卻分派與《易》、《書》、《禮》、《春秋》去，彼不能代《詩》而言性之情，詩亦不能代彼也[①]。

詩所主之"性情"不同於散文所明之"道"，就在於詩是訴諸感性的，是通過情緒釋放感染人的，這是它有別於《易》、《禮》等文類的文體界限。朱鶴齡談其讀宋遺民詩的狀態云：

> 讀《晞髮集》與《白石樵唱》，則神骨凜然，頓覺風雨晦冥，山鬼夜泣，詩之能感人如是耶[②]？

---

① 《明詩評選》，《船山全書》第14册，頁1440。
② 《愚谷詩稿序》，《愚菴小集》卷八，頁404—405。

詩人的道德體驗是從情感激蕩的過程中獲得的。朱彝尊論詩思的發動云：

> 緣情以為詩，詩之所由作，其情之不容已者乎?①

前已述及，對於明遺民來說，詩歌最重要的功能就是情感宣洩。"真"就意味着對情感不加約束，任由其在詩歌中完全真實地顯現。這和前人以性情言詩，強調其對情感的調節作用是完全不同的取向。明遺民認為，好詩應該能夠激蕩人的情緒。方以智云：

> 尼山以興天下屬詩，而極於怨，怨極而興，猶春生之，必冬殺之，以鬱發其氣也。行吟怨歎，椎心刻骨，至於萬不獲已。有道之士，相視而歌，聲出金石，亦有大不獲已者存。存此者天地之心也。天地無風霆則天地瘖矣。嘻噫！詩不從死心得者，其詩必不能傷人之心，下人之泣者也②。

他認為，詩歌應當像"風霆"照亮天地一樣，以強烈的情感衝擊將人從日常生活中分離出來，進入一種異常敏銳的狀態。在此狀態之中獲得的意義感受，是"椎心刻骨"、"萬不獲已"的，所以它才能具有"存天地之心"的力量。杜濬云：

① 《錢舍人詩序》，《竹垞文類》卷一六，頁 338。
② 《范汝受集引》，《浮山文集後編》卷一，《續修四庫全書》集部 1398 册，頁 372。

> 蘇嶺之詩，多清新跌宕之音，余詩多志微噍殺之響，然而貴真不貴膺，同也①。

此所謂貴"真"，就是要表達真實的情感狀態，即使詩人有"噍殺"之聲，也不必加以掩飾。在這種觀念的影響下，明遺民突破了"溫柔敦厚"的儒家詩教傳統。對此，後文將作重點論述，茲從略。

明遺民的詩主性情論的內涵之三，是引導詩人追求獨特的個性。黃宗羲《南雷詩曆題辭》說：

> 一友以所作示余，余曰杜詩也。友遜謝不敢當。余曰：有杜詩，不知子之爲詩者安在？友茫然自失，此正僞之謂也②。

為自己的詩集題詞，特意講這麼一件事，黃宗羲顯然是以詩有自家面目為傲的。有趣的是，顧炎武在給友人的信中，也曾批評過"有杜"之病：

> 君詩之病在於有杜，君文之病在於有韓、歐。有此蹊徑於胸中，便終身不脫依傍二字，斷不能登峰造極③。

---

① 《奚蘇嶺詩序》，《變雅堂文集》，頁 374。
② 《南雷詩曆題辭》，《黃宗羲全集》第 11 册，頁 204—205。
③ 《與人書》十七，《顧亭林詩文集》，頁 95。

欣羨經典作品，以之為創作目標，進行形式上的摹仿，此之謂"蹊徑"。即使創作出形貌相似的作品，也是將自己的情志附着於他人的面貌，情與貌没有形成最為契合的對應，算不上第一流。錢澄之更明確地表明了自己評價文學的標準：

> 有不事修辭，一意孤行，直自攄其所獨見，不必盡合於古人也，亦不顧人之以古人律我也，雖瑕瑜不掩，吾必謂之雅①。

"自攄其所獨見"作為更高的標準，居於"修辭"與"合古"之上。一般來說，"合古"在中國古典詩文的寫作中，相當於一道門檻，代表了文體的基本規範。它們在寫作傳統中逐漸形成，定型之後，就固定下來，成為價值判斷的基本要求。此後的寫作，祇有滿足了這些規範，纔能得到文學傳統的認可。因此，"古"和"雅"往往是聯繫在一起的，"古"代表文學傳統，"雅"代表審美價值。但錢澄之改造了"雅"，實際上就是修改了審美價值的標準，將作者主體情志的獨特表現置於文學傳統之上。二者相互融合自然是最理想的狀態，但如果不能兼顧，為了實現自我表達，就寧可違背文學傳統。

之所以作出這樣的選擇，是因為明遺民們認為自己的性情——或稱之為"生命體驗"，是獨特的，是不同於任何歷史時期

---

① 《追雅堂記》，《田間文集》卷一〇，頁 177。

的任何他人的。並且，其獨特之處有不可掩蓋的價值，任何他人也無法代替。這又來自明遺民對自身價值的堅定自信，前文已經述及[①]。詩歌的意義，就在於表現個人獨特的生命體驗。吳肅公云：

> 有人於此，高之曰："易汝衣，更汝飾，而悉以從我。"則怫於衷者十且五六矣；假而曰："易汝面顏，容且澤焉。"則赩於色者且七八矣；假而曰："易心志，屈性情，吾與之的。"靡不憤以怒矣。蓋性情吾自有之，亦吾所自貴。我無以自異，奚尚夫苟同[②]？

性情是自有的，沒有任何現成的模式，也沒有任何人能提供；既然暢達性情是寫詩的目的，那麼詩歌的表現對象就是特殊的；為了更好地體現精神的特殊，在形式上也應當表現出異於他人的面貌。在此觀念之下，重視"自家面貌"成為明遺民的普遍傾向，"自成其本人之詩"、"自為詩"常常作為讚美之詞，出現在遺民所作的序文中。最有意思的是納蘭性德記錄的錢澄之的一則軼事：

> 近時龍眠錢飲光以能詩稱。譽其詩為劍南，飲光怒。復譽之為香山，飲光愈怒。人知其意不慊，竟譽之為浣花，飲

① 詳見本書第三章第二節《存道：明遺民群體的價值體認》。
② 《蕭崔聞詩序》，《街南文集》卷三，頁 132。

大怒，曰：我自為錢飲光之詩耳，何浣花為①!

錢澄之是明遺民中的一位傑出詩人，以性情表達為寫詩的第一需求；但他論詩歌寫作主張“苦吟”，也很重視藝術上的審美效果。二者孰輕孰重？文中錢澄之的“大怒”表現出其傾向的鮮明：在熟悉和認同古典詩歌審美傳統的同時，相比藝術典範的再造，他仍然認為獨特的個人風貌更有價值。

三、性情論對明遺民詩歌功能與主題的影響

孔子的“興、觀、群、怨”說奠定了人們對詩歌功能的基本認識，即使不言政治、社會功能，僅在詩人的生活中，詩歌也從來不祇表達情志這一種功能。它還是詩人藝術品位、文字修辭能力、甚至學問見識的表現，既為日常生活增添情趣，也在社交活動中扮演重要角色。

“詩主性情”的觀念使詩歌在明遺民生活中變得相對單純。詩歌是詩人心靈的映射，是詩人在歷史長河中留下的印記，“詩書爭日月，名義立乾坤”②。要對抗時光的無情流逝，詩歌創作是應當嚴肅而有重大意義的。因而，明遺民要求詩歌要有深沉真摯的情感，反對把詩歌用作應酬的工具③。

吳喬就詩之主題論定價值品級，以“陶淵明之涵冶性情，杜

---

① 《原詩》，《通志堂集》卷一四，上海：上海古籍出版社，1979，頁 559。

② 歸莊《彭城萬年少流寓淮陰，特來吳中延余教其子，遂挈琨兒與偕行》，《歸莊集》卷一，頁 71。

③ 蔣寅教授《清初詩壇對明代詩學的反思》（《文學遺產》2006 年第 1 期）討論了清初詩人反對明詩應酬習氣問題，可參看。

子美之憂君愛國者”為最高，“攀緣貴要者”為最低[①]，干謁謀食被認為是詩之惡道。此論既為其理論主張，亦有現實針對性。晚明以“山人”為代表的下層文人已有混跡市井之間、乞食富貴之門的風氣。明亡以後，此風氣並未斷絕。明遺民絕意仕進，一部分人無法維持生計，也出此下策。不少人對這種行為在道德上是否定的；有些人即使從現實生活的角度承認其具有合理性，也一定要刻意將它與精神世界區分開來。因而，在寄託精神追求的詩歌中，干謁詩被認為是有損其價值的。歸莊云：

> 吾嘗謂文章之事，未論其他，必先去其俗而後可。今天下多文人矣，身在草莽，而通姓名與大人先生，且朝作一文，暮鐫於梓，往往成巨帙。干謁貴人及結納知名之士，則挾以為贄，如此，文雖佳，俗矣[②]。

以干謁為詩，則不可避免地要取悅於人，詩人從精神上失去了獨立，詩歌的根本——“性情”湮滅不見了，這就從本質上背離了明遺民的詩歌觀念。詩歌被取消了價值，其“俗”也就不足為奇了。

人際交往中的應酬被認為有悖於性情之“真”。吳喬云：

> 詩壞於明，明詩又壞於應酬。朋友為五倫之一，既為詩

① 《圍爐詩話》，《清詩話續編》，頁 474—475。
② 《嚴祺先文集序》，《歸莊集》卷三，頁 216。

人，安可無贈言？而交道古今不同。古人朋友不多，情誼真摯。世愈下則交愈泛，詩亦因此而流失焉[1]。

友朋贈答之詩與應酬詩不同，前者有志趣相投者真摯的情感為基礎；後者卻緣於利害關係，不但不以抒情言志為目的，作者的真實情感反而必須掩藏和裝飾起來。在吳喬看來，"詩乃心聲"[2]，失去真實情志的聲音是不能稱之為詩的。

生活在社會中的人總少不了交際，應酬詩文作為一種文化傳統也很難避免，因而不少遺民有斷絕應酬文字的宣言。顧炎武"懸牌在室，以拒來請"[3]，連好友李顒為亡母再三請託的傳記文也最終拒絕。歸莊專作《謝壽詩說》，宣稱："歲月如流，年齒漸邁，讀書學道，日不暇給。吟詠一事，費白日，耗心神不少。今縱不能戒，惟是陶寫襟懷，披陳情愫，不妨有作：至於無益之應酬，不情之篇什，則概從謝絕。"[4] 賀貽孫有《戒作應酬詩文啟》，黃宗羲有《作文三戒》，戒當道之文、代筆之文、應酬之文[5]。

朱彝尊云：

詩以言志者也。中有欲言，縱吾意言之，連章累牘而不厭其多，無可言，則經年踰（逾）置勿作焉也可。後世君臣燕遊，

① 《圍爐詩話》，《清詩話續編》，頁 594。
② 同上，頁 474。
③ 《與人書》十八，《顧亭林詩文集》，頁 96。
④ 歸莊《謝壽詩說》，《歸莊集》卷十，頁 493。
⑤ 《作文三戒》，《黃宗羲全集》第 10 册，頁 656。

輒命賦詩記事，於心本無欲言，但迫於製詔爲之，故其辭多近於強勉。若學士大夫用之贈酬餞送，則以代儀物而已。甚至以之置科目取士，限之以韻，其所言者初未嘗出乎中心，所欲而又衡得失於中，冀逢迎人之所好，以是而稱之曰詩，未見其可矣。故夫作詩者必先纏綿悱惻於中，然後寄之吟詠，以宣其心志。言之工，可以示同好，吹來世；即有未工，亦足以怡悅性情之助。不以人之愛惡而移，不因人之驅使而出，則學士大夫或不若布衣之自適[1]。

這段文字專為應酬詩現象而發。先從原理上將詩確定為“言志”，那麼要不要寫詩就取決於有無情志需要表達。然後他列舉了三類“未見其可”之詩——“君臣燕遊”、“贈酬餞送”和“科目取士”，它們共同的問題就在於詩人主體上並沒有表達的欲望，沒有欲言之而後快的需求，衹是為了某種實用目的而勉強拚湊文字。最後，他再次強調“作詩者必先纏綿悱惻於中”，並將其與明遺民的特殊身份聯繫起來：遺民之特殊價值，不正在於遠離名利場，為了精神理想而犧牲現實利益麼？遺民詩因而擺脫了世俗牽染，更接近詩的本質。

明遺民也有不少贈答、送別、讌集之詩，但他們更看重相互間情志的感發。朱鶴齡《東皋唱和詩序》云：

若吾輩今日幽居閑放，有所適於田園、風日、山水、舟

① 《陳叟詩集序》，《竹垞文類》卷一六，頁 340。

> 屧之間，則必藉朋友，發之同心齊契，一唱一酬，若候鳥相應交聲。每諧亦如風之披竹而音生，水之激石而響作，固未有寂然而自動，無所感而得興者也[①]。

朋友間的"同心齊契"能加強其自我認同，唱酬吟詠也可釋放抑鬱。徐枋云："人生一世間，良朋亦何可多得？此凡人皆然，況又避世獨處之人耶？"[②] 避世獨居的遺民更容易鬱積愁悶，對友情的渴望也更加強烈。歸莊《訪李秋孫於山齋，葛瑞五、徐昭法同集》云："把酒論文皆磊落，剪燈話舊自悲辛！"[③] 在他們的唱和詩中，看不到屈從於特殊情境的陳套慣例，應酬中常見的情緒克制、循規蹈矩，或者奪取錦袍式的詩藝競賽。相反，其情感表達的功能並未衰減，往往是一群人的共有情志相互激蕩的產物，是慷慨言志和相互給予精神上的支持。

略舉兩例。如陳瑚《對酒述懷座客有泣下者》：

> 南冠相對不勝悲，甚矣吾衰鬢欲絲。海角颶風天有恨（風雨大作，舟師殲焉），江頭潮信地無知（錢塘江潮不至）。破愁酒盡沽千日，避俗歌成續五噫。何處尚餘乾淨徒，此心應與首陽期[④]。

---

① 《東皋唱和詩序》，《杲堂文續鈔》卷二，頁 45。
② 《與葛瑞五書》，《居易堂集》卷一，頁 19a。
③ 《訪李秋孫於山齋，葛瑞五、徐昭法同集》，《歸莊集》卷一，頁 84。
④ 轉引自《清詩紀事初編》卷一，頁 59。

這是一首讌集之作，它合乎社交禮儀地提及了集會的參加者，並沿着集會的情景和氛圍展開，完全符合應景詩的寫作規範。該詩的主題是抒寫"遺民心事"："南冠"從亡國之痛的抒發入題；"海角"兩句寫時事，言復國無望的悲哀；"破愁"二句轉入遺民的日常生活情態；最後兩句則是"求同心之友"的呼聲。整首詩既是作者個人情志的抒發，也始終緊緊抓住參加集會者共同的情感焦點："言志"和"應景"在其中是合二為一的，並且"志"佔有主導地位，無其志者不能入其景。

再如歸莊《贈杜於皇》：

世事無幾見，一月得重逢。休歎人空老，還危世莫容！文章搖海嶽，兵甲負心胸。余亦懷奇者，行藏付短笻[①]。

這是一首贈答詩，以"我"與"君"的關係模式展開[②]。像在與友人交談一般，首聯寫二人的交誼與重逢，次聯對對方作出安慰和鼓勵，頸聯讚美其才能和志向，都是從對方着筆；尾聯轉向，表明自己的志向。雖然前三聯都是以對方為中心，但尾聯的"亦"字卻表明，二人的情志是相通的，詩人雖然一直在說友人，其實他對友人的鼓勵就是自我勉勵，對友人的讚揚也是自我期許，唱酬的過程也就是他表達自我意識的過程。

明遺民以"性情"為表現對象，詩歌在生活中的藝術裝飾功

---

① 《贈杜於皇》，《歸莊集》卷一，頁 101。

② 此處借用了周裕鍇教授對元祐唱酬詩模式的總結。參見《詩可以群：略談元祐體詩歌的交際性》一文，《社會科學研究》2001 年第 5 期。

能淡化了。這在山水詩和詠物詩中表現得最為鮮明。前文已經提及，在明遺民的文學觀念中，流連“風雲月露”被認為是雕蟲之技，是受到輕視的。吳喬云：

> 詩以道性情，無所謂景也。……夫詩以情為主，景為賓。景物無自生，惟情所化。情哀則景哀，情樂則景樂。……弘、嘉人依盛唐皮毛以造句者，本自無意，不能融景；況其敘景，惟欲闊大高遠，於情全不相關，如寒夜以板為被，赤身而掛鐵甲①。

景物本身沒有獨立的價值，它是作為情志的載體而存在的。賀貽孫云：“作詩有情有景……若情景相睽，勿作可也。”② 如果沒有情緒的對應，景物的美好就失去了意義。一但“風雲月露”有了“性情”的寄託，就獲得了價值。黃宗羲云：“詩人萃天地之清氣，以月露風雲花鳥為其性情，其景意不可分也。月露風雲花鳥之在天地間，俄頃滅沒，而詩人能結之不散，常人未嘗不有月露風雲花鳥之詠，非其性情，極雕繪而不能親也。”③ 景物的靈性需要詩人來喚起，沒有情志的注入，自然世界和人類世界便彼此隔絕；而當作者需要借助景物來抒發情志時，客觀世界立刻變得意義鮮明了。如彭士望《湖上獨眺》：

---

① 《圍爐詩話》，《清詩話續編》，頁 478。
② 《詩筏》，《清詩話續編》，頁 144。
③ 《景州詩集序》，《黃宗羲全集》第 10 册，頁 16。

湖水尚如昨，樓臺望已稀。可憐相識燕，猶向舊家飛①。

從表面上看，這是一首寫景詩，是作者湖上遠眺所見客觀實景的呈現，但時間詞的運用賦予了景物以特殊含義。實詞“昨”、“舊”反復強調過去；虚詞“尚”、“猶”表明作者的主觀意圖，期望回到過去；“燕”之“相識”，也在於過去的情感關聯；唯一寫到現在的“樓臺望已稀”則一片荒涼，“已稀”反襯的是過去的繁華。在時間維度上，這首詩是不完全的、單向的，没有將來，一心回到過去，它表明的當然是詩人的性情所在——故國之思。其景物完全是詩人情志的投射。

在明遺民詩中，自然景物很少成為主要表現對象。遺民寫山水詩、詠物詩，不是為了滿足審美情趣，或借之觀照宇宙的真相，或尋求解脱苦悶、躲避現實的避風港，而通常是將景物作為詩人人格的投射或情緒氛圍的烘託。如陳恭尹以“三徑草生寒雨後，數家門掩落花中”② 表幽居之志，孫枝蔚以“日落笳初動，城空鳥自還”③ 寫亂後孤城之淒清，方文以“可憐蘭秀蘅芳地，又是波生木落天”④ 狀亡國之恨，屈大均以“黄河流不盡，白日到無光”⑤ 象徵征戰之地的肅殺……在明遺民集中，很難找得到

① 《湖上獨眺》，《明詩綜》卷七九，頁 3869。

② 《新塘早春懷蔡艮若何不偕》，《獨漉堂詩集》卷一，《四庫禁燬書叢刊》集部第 183 册，頁 388。

③ 《亂後過瓜州》，《溉堂前集》卷之五，《溉堂集》，頁 260。

④ 《歸泊皖口》，《嵞山集》，頁 393。

⑤ 《塞上曲》，《屈大均全集》第 1 册，頁 448。

不帶暗示意味的純粹寫景詩，其筆下景物多在詩人情緒的作用下染上了較強的主觀色彩，不是比興寄託的對象，就是詠懷言志的背景。在心物交感的相互關係中，"心"不是以虛靜狀態期待景物的自在呈現，而是將景物過濾、變形，通過"設計情境"來完成藝術表現，使之帶有強烈的個人化特徵。

明遺民的詠物詩更突出地表現出"託物言志"的傳統。李柏《題鄧尉看梅詩後》："明明有其心，明明可對日月，可告鬼神，而□不可與人明言，故託草木以為言。"[①]梅與落花是明遺民詠物詩中出現得最多的兩種題材。李確、李南、高二亮、徐逸度、王夫之等皆有《梅花百詠》，其他散見於詩集的詠梅詩更是不勝枚舉。這些詩寄寓着作者守志不改的人格追求，如屈大均《靈谷探梅》云：

見說鍾山麓，當年萬樹斜。誰將遼海雪，來折漢陵花。冷月含邊笛，陰風散暮鴉。數枝當輦路，不忍吐瑤華[②]。

"遼海"、"邊笛"暗示滿清，"鍾山"、"漢陵"則指代故明，"萬樹斜"言其繁華於故國，"誰將"二句寫其受到的摧折，"冷月"二句烘託出陰森氛圍，"不忍"明其孤絕之志。梅花象徵着清初遺民的命運與志向。其《吉祥寺古梅》又云：

---

① 《題鄧尉看梅詩後》，《槲葉集》卷二，頁 603。
② 《靈谷探梅》，《屈大均全集》第 1 冊，頁 226。

受命生南國，孤根不可移。寒光含雨雪，元氣在茅茨。
空寂無人見，芳馨祇自貽。上林松柏盡，珍重歲寒期①。

這一首純乎詠志，“受命生南國”出自屈原《橘頌》，取其不遷難徙，“寒光”、“元氣”言其承當天地正氣，“空寂”、“芳馨”表明孤獨守志之堅定，“上林”句點出時事，將“歲寒”之心落到實處，與“南國”對南明的暗示形成對應。

落花詩則多借其飄零之狀，寄託亡國之人的悽楚哀怨。歸莊《落花詩》序曰：“我生不辰，遭值多故，客非荊土，常動華實蔽野之思；身在江南，仍有大樹飄零之感。以至風木痛絕，華萼悲深，階下芝蘭，亦無遺種。一片初飛，有時濺淚；千林如掃，無限傷懷！”② 詩曰：

萬樹穠華無復存，飄零失所不須論。空中何處求遺種，
散後無緣更庇根！珮玦臨江愁帝子，珊瑚滿路泣王孫。騷人羈客關情切，觸目悽然有淚痕。

落花離根失所，無復芳華，正是清初遺民的心態寫照；“求遺種”、“更庇根”，則將遺民心事直接賦予了落花；後二聯稍稍拉開距離，從側面着筆，從“帝子”、“王孫”、“騷人羈客”來反映滿自然界的飄零激蕩起所有人的悲愴之情——這當然也是特殊歷

① 《吉祥寺古梅》，《屈大均全集》第1册，頁227。
② 《落花詩序》，《歸莊集》卷一，頁119。

史時刻的特有現象。詩人似乎没有留心落英繽紛之美，落花於他來講象徵着生命無所歸依的傷痛。

從藝術手法來看，明遺民没有對所詠之物作精細刻畫和客觀描述，而多將自然之物人格化；他們很少以物為主體對其進行鑒賞把握，而多以人為主體將其作為情志傳達的載體；詠物傳統中"體物"之"賦"的成分削弱了，大多粗筆勾勒最能夠凸顯對象精神的特徵，或虚設場景以作烘託，少有工筆描摹。在《王立安百春詩序》一文中，陳恭尹比較李嶠與杜甫詠物詩的差異，認為李詩"體物雖工，而比興特少"，杜甫"老於亂離，萍梗楚蜀之交，觸緒興懷，乃不自知其思之所至，不區區於物象，而終不可移易"；他偏愛杜詩的"淡墨淋漓，而生氣故自躍躍"，認為李嶠"雖古法具存，一失其神，將不免癡肥之誚"，顯然，物的精神和人的寄託，是他在詠物詩中最為重視的；而他所謂杜詩之"意筆"①，也正是明遺民詠物詩的常用手法。

以"性情"為中心，明遺民的詩歌主題多與其遺民志向與遺民情緒相關，其關注的事物與表現的内容是比較狹窄的，主要可概括為内外兩個方面：對内，是遺民自我情志的表達；對外，是社會變動與歷史興衰的記錄。

遺民的自我表達是其詩歌最重要的主題，其自我表達又可大致分為兩個方面：一是偏重於"志"的，詩人理想形象的塑造；一是偏重於"情"的，圍繞着"易代主題"的悲歡感慨。

---

① 此段陳恭尹論詩文字均引自《王立安百春詩序》，《獨漉堂文集》卷三，《四庫禁燬書叢刊》集部第 183 册，頁 640。

詩人理想形象的塑造，圍繞着遺民人格這一中心。它以儒家的道德標準和倫理規範為價值基礎，以犧牲現實利益為代價，使政治上處於絕對劣勢的遺民能夠與滿清王朝形成精神上的對抗，其品質，主要表現為獨立、剛健、堅貞。詠懷、詠物、詠人、題贈之詩常常表現這方面的情志。如屈大均《詠懷》：

> 泰山鬱嵯峨，黃河流滔滔。丈夫無死生，萬物等鴻毛[①]。

王夫之《初度口占》：

> 橫風斜雨掠荒丘，十五年來老楚囚。垂死病中魂一縷，迷離唯記漢家秋[②]。

顧炎武《精衛》：

> 長將一寸身，銜木到終古。我願平東海，身沉心不改。大海無平期，我心無絕時[③]。

方文《賦得鍾山梅下僧》：

① 《詠懷》，《屈大均全集》第1册，頁3。
② 《初度口占》，《船山全書》第15册，頁315。
③ 《精衛》丁亥順治四年《顧亭林詩集彙注》卷一，頁196。

> 祇有寒梅藏絕谷，尚餘破衲守孤根。……不許閒人嗅香葉，春來芳草憶王孫①。

陳確《次韻酬來成夫》：

> 稜稜傲骨支天地，燁燁雄文動斗星。家室枝梧逢儉歲，山川憔悴抱遺經②。

黃宗羲《山居雜詠》：

> 鋒鏑牢因取次過，依然不廢我絃歌。死猶未肯輸心去，貧亦其能奈我何？廿兩棉花裝破被，三根松木煮空鍋。一冬也是堂堂地，豈信人間勝着多③。

此類詩多慷慨昂揚，表現出明遺民對自我人生價值的自信；亦有悲壯感，反映了社會現實對人的摧殘和壓抑。總的來說，是一種崇高的情感體驗，使人從所遭遇的憂患困境中超越出來，產生了強烈的尊嚴感和使命感。

不過，在明遺民處，精神理想與世俗生活的距離較遠。他們雖然能夠對自身價值有所認定，但在世俗生活中卻很難得到滿足。精神上的超越無法解除生活中的實際困境，他們的情感因而

---

① 《賦得鍾山梅下僧》，《翕山集》，頁 383。
② 《次韻酬來成夫》，《陳確集》，頁 779。
③ 《山居雜詠》，《黃宗羲全集》第 11 册，頁 234。

常常處於哀怨感傷的狀態。

亡國之恨的題寫最為常見。在表面平靜的日常生活中，明遺民會由一些普通的細節聯繫到故國之亡，進而在情感上激起巨大波瀾。如方文《趙獻清招飲聞邊曲有感》：

> 置酒高堂春夜深，忽聞絲竹動哀吟。當年秖是邊關調，今日都為吳越音。坐上有誰能顧曲，天涯無處不傷心。知君好客難辭酒，一任胡姬取次斟①。

流行歌曲的變化是社會時尚的縮影，“邊關調”的流行說明大多數人已然接受了清人的統治，人們快要在歌舞昇平中忘掉亡國的苦難，安然於異族的欺辱了。這一現象是令遺民痛心疾首而又無可奈何的，衹能在一派融通和洽中作此悲聲冷語，有如故意揭開傷疤，期人警醒。

明遺民中的不少人期待在現實生活中能有所作為，但在抗清復國運動失敗以後，留給他們可以措手的空間實在很小，他們常感到壯志難酬的失落②。失志之痛因此成為明遺民詩的一大主題。其表現之一是對自身微賤弱小、無力扭轉乾坤的感傷。如李因篤《撥悶》：

> 出處貧難愜，風塵老自憐。棲棲一魚蠹，觸類負

① 《趙獻清招飲聞邊曲有感》，《嵞山集》，頁 596。
② 參見本書第四章《明遺民群體的現實困境》。

皇天①。

再如魏禧《庚戌九月雨後重登燕子磯見伯季舊題悵然有懷》：

不知故國幾男子，剩有乾坤一腐儒②。

這種面對現實的無力感雖不足以動搖明遺民對自身的價值認定，卻會時時使其情緒跌入愁悶。明遺民詩中衰老的感歎多與此相關。如彭士望《戊子除夕苦雨遣懷》：

僅有鬚眉在，勞勞四十年。江湖身落拓，家國事迍邅③。

歸莊《新春梳得白髮》也作於四十歲：

元來白髮無公道，似覺春風亦世情。……可憐老驥心猶壯，莫便鹽車畢此生④。

他們主動疏離於主流社會，壯志未消，人生卻難免消磨於艱難的謀生之途；四十正該是一個人有所作為的鼎盛時期，但亡國之人

① 《撥悶》，《受祺堂詩》卷一二，頁 571。
② 《庚戌九月雨後重登燕子磯見伯季舊題悵然有懷》，《四庫禁燬書叢刊》第 5 册，頁 381。
③ 《戊子除夕苦雨遣懷》，《恥躬堂文鈔》卷二，頁 196。
④ 《新春梳得白髮》，《歸莊集》卷一，頁 67。

的無所歸屬之感，卻使之很難預想自己人生的進取之途。

埋頭著作是明遺民突破自身有限性的主要方式，但封閉的書齋生活卻容易使人憂悶鬱積，情緒低落。王夫之《偶作》云："猶簡殘書支午睡，素蟲密密裹函封。"[①] 人生就在"素蟲密密"的一點點展開中延伸，即使明白其意義所在，可以一眼望到的結局也容易令人倦怠。明遺民太缺乏世俗人生的幸福感了，他們的心境因而常常籠罩在陰冷的色調之中。

社會變動和歷史興衰的記錄被明遺民看作自身的責任。他們有保存易代之際歷史真相的自覺[②]，體現在詩歌上就是"詩史"意識的突出[③]。

黃宗羲、杜濬、吳偉業、方文、錢澄之等人都主張以詩補史。在其創作中，主要體現為以下幾個方面。

一是以重大時政題材入詩。如吳偉業的"梅村體"歌行，以"身際鼎革，所見聞者，大半關係興衰之故，遂挾全力，擇有關存亡，可資觀感之事，制題數十，賴以不朽"[④]。其《松山哀》寫明末松山戰役，此役以洪承疇被俘、山海關防線瓦解告終，關係着明清之間的最後成敗。再如顧炎武《大行皇帝哀詩》寫北京陷落，崇禎自殺，明王朝覆亡。歸莊《悲崑山》寫清軍下江南，

---

① 《偶作》，《船山全書》第15册，頁512。

② 參見本書第三章第三節。

③ 學界對"詩史"觀念在清初的重新興起已有不少論述，如張健《清代詩學研究》第一章、魏中林《詩史思維與梅村體史詩》（《文學遺產》2008年第3期）、孫之梅《明清人對"詩史"觀念的檢討》（《文藝研究》2003年第5期）、張金環《明清之際"詩史"觀的新進展——吳偉業知人論世觀內涵新探》（《山東師範大學學報》人文社會科學版2005年第1期），故此從略。

④ 朱庭珍《筱園詩話》卷三，《清詩話續編》，上海：上海古籍出版社，頁2389。

崑山城先投降後反抗的過程，以及城破後屠城之慘。又如錢澄之《藏山閣詩存》中對南明弘光、隆武、永曆三朝大事的記錄：以《傳疑詩》寫弘光朝“三疑案”，以《二忠詩》寫史可法與黃得功的殉國，等等。這些詩體現出詩人自覺對動盪時代進行記錄，以保存歷史真相的意識。

二是對易代之際英烈之事的記錄。方文有詩題為《友人吳彝之父（諱汝琦）死歸德之難，徐州志不敢立傳。予感而題此》，詩云：“忠節昭日月，江淮傳盛美，胡為修志者，隱諱不敢紀？世人好婞阿，湮沒寧止此？吾憤題此詩，將以裨野史。”[①] 亡國英烈之事為新朝所忌諱，史著不采，人們也不敢公開談論；以之入詩，一來盡保存英烈事跡之責，二來在遺民看來也是關係到文化價值觀存亡的大事。黃宗羲云：“逮夫流極之運，東觀、蘭臺，但記事功，而天地之所以不毀，名教之所以僅存者，多在亡國之人物血心流注。朝露同晞，史於是而亡矣；猶幸野制遙傳，苦語難銷。此耿耿者明滅於爛紙、昏墨之餘，九原可作，地起泥香。庸詎知史亡而後詩作乎？”[②] 這些詩的關注中心不在歷史的變遷，而是歷史變遷中的個人。他們大多數都是日常生活中平凡普通的、很少能受到關注的人，此時卻被看作“天地之所以不毀，名教之所以僅存”的擔當者。如明遺民對“卓烈婦”的集體歌詠。卓為揚州普通士官妻子，乙酉年城破時為免於受辱而投水，一家八口都隨之自盡。此事既為揚州屠城慘況的一個典型例子，其自

---

① 《嵞山集》，頁 112。

② 《萬履安先生詩序》，《黃宗羲全集》第 10 册，頁 49。

尊不屈又令人感到激奮。故僅見於現存明遺民詩中，就有十數人專題為詩。這類詩最突出之處是，表現了普通人在歷史劇烈變動時代的命運，以及蘊藏於民族文化精神中的巨大能量。

三是對亂離之世生民苦難的記錄。這又分為兩種形式。一是繼承杜甫"三吏三別"以來的新樂府傳統，選取典型題材進行有意識的反映。如魏禧《出郭行》寫盜賊劫殺村莊，而自言迫於無奈："終年苦力作，不得養妻子。食缺衣不完，誰能飢寒死。"官吏剿殺盜賊，亦有可哀之情："初我得官時，早夜苦經營。民奸財不易，敲撲何由停。"二者都是為生存所逼，沒有別的出路；那麼那些不能憑藉暴力或權力謀生的普通人，更在其欺壓之下，生路渺茫了。作者最後說："貪吏誠當為，盜賊良可矜。兩皆不得已，慎無為良民!"多角度的透視更深刻地反映了清初社會的民不聊生。再如吳嘉紀詩對清初揚州生民之苦的記錄。陸廷掄謂之："數十年來，揚郡之大害有三：曰鹽筴，曰軍輸，曰河患，讀《陋軒集》，則淮、海之夫婦男女，辛苦墊隘，疲於奔命，不遑啟處之狀，雖百世而下，瞭然在目。甚矣吳子之以詩為史也!"① 其《江邊行》、《鄰翁行》寫清廷為製造戰船加派民賦，辦事者貪橫暴虐，以致百姓家破人亡；《風潮行》、《海潮歎》、《秋霖》、《堤決詩》寫每有水災之後，居民遭難至人亡畜死、家產蕩盡，而賦斂不減，無路求生……生活在社會底層的遺民詩人對民間苦難有全面而深刻的瞭解，其筆下對清初的社會現實有真實細緻的反映，足以使人瞭解"明清易代"一詞隱藏着多少普通

① 《陋軒詩序》，《吳嘉紀詩箋校》附錄四，頁 494。

百姓的血淚。這類詩蘊藏着作者的政治意識，但又不同於新樂府的諷諫傳統。由於不承認清政權，明遺民寫作時不會有納諫者的權衡，不會去照顧當政者的心理接受能力。他們就是為了記錄歷史滄桑，因而其反映更徹底、更真實、更尖銳。二是敘寫自己親眼見到的瘡痍、親身經歷的苦難。明遺民都是易代滄桑的親歷者，大多數時候没有把自己作為民生疾苦的旁觀者、悲憫者。他們本來就是在飽受人生苦難的一員，他們的許多遭遇，和生活在社會最底層的普通百姓是一樣的。歸莊寫在戰爭中罹難的親人："我邑滿枯骨，我家半遊魂。兩婦嬰白刃，諸孫赴清川。衰年逢大戚，日夕涕潺湲。""母老兒女弱，三世六七棺。"[①] 呂留良寫戰後的故鄉："路穿臺榭礎，井汲骷髏泥。生面頻驚看，鄉音易受欺。"[②] 邢昉寫亂後的淒苦："親朋欲盡書方達，涕淚將殘骨盡消。"[③] 他們自己的人生本來就沉浮於易代的動盪中，以至於很難與之拉開一段距離，來對其進行更多側面的敘寫。而同樣是以親身聞見寫戰亂，杜甫在《羌村》、《北征》中所反映的，是對生民苦難的深切同情，在明遺民的作品中，卻是自身失怙無依的窮途困頓。陳確寫他舉家避難的經歷：

> 久病餘微喘，迢遙事遠避。武原六十里，三日始得至。中途遇烈風，船艫莽失勢，飄蕩觸頹岸，四口命如寄。借宿

① 《噫嘻》二首之二，《歸莊集》卷一，頁 49。

② 呂留良《亂後過嘉興》，《呂晚村詩》，《續修四庫全書》集部第 1411 册，頁 2。

③ 《答與治寄書》，《石臼前集》卷五，《四庫禁燬書叢刊》集部第 51 册，北京：北京出版社，2000，頁 159。

誰家邨，蒼茫無畔際。云是梅園墟，群盜垂耽視，本緣避盜來，盜賊此復熾。蹙蹙天壤間，何從乞片地[①]！

相比之下，杜甫的“夜深經戰場，寒月照白骨”（《北征》）展現的是戰亂中的一個場景，它的意象非常鮮明，給人的刺激非常強烈，但意象所承載的內容是比較單一的。陳確則以他自己的經歷，把這種場景背後的事件鋪展開來了。避亂途中的禍從天降，似乎無法擺脫的危難，未來的蒼茫不可預測，朝夕不保的惶恐，走投無路的傷痛，都加深了個人在時代動盪中的渺小感和無力感。明遺民無法像杜甫那樣寄望於“聖心”與“官軍”，他們的處境更加絕望，衹能憑藉個人之力在這個自己被肆意蹂躪的時代中尋求立足之地。

概而言之，明遺民絕大部分的詩歌創作，都圍繞着“易代”這個中心話題。此為其思想與感情最易激蕩之處：內在的心理需求如理想、願望、親情、友情、鄉愁羈恨，外在的世界如山水草木、世間百態，皆與此相關。從這個角度，也可以說，家國情懷就是明遺民詩歌的核心主題。

① 《避亂之武原》，《陳確集》，頁 637。

第三節　怨怒之詩："溫柔敦厚"的突破與詩教功能的實現

儒家的文學思想傳統中有一條基本的審美標準，那就是"溫柔敦厚"。《禮記·經解》云："孔子曰：入其國，其教可知也。其為人也，溫柔敦厚，《詩》教也。……其為人也，溫柔敦厚而不愚，則深於詩者也。"它與儒家學說的兩個思想基礎相關。一是對政治的維護。文學既然承擔了教化國民的責任，那麽在其陶冶下，人的性格應向着平穩、和順、樸質、節制的方向發展，從根本上保障政權的穩固。二是對士人道德修養的要求。自孔子言"中庸之為德，其至矣乎"（《論語·雍也》），無過不及、從容中道就成為德性的極則，也一直是追求道德完善的儒士的努力目標。這種人格體現在文藝中，則表現為悠遊不迫、含蓄蘊藉、委婉和諧的特徵，亦即"溫柔敦厚"。它首先要求作品情緒的緩和，排斥大喜大悲。它與"發乎情，止乎禮義"、"哀而不傷"、"怨而不怒"等說法結合起來，就形成了中國文學批評的一種正統標準。

以儒者自命的明遺民自然會受其影響，但是，讀明遺民之詩，卻很容易感受到其情感的激楚，已不能為"溫柔敦厚"觀念所局限。宋犖讀《明遺民詩》，感受到"孤清凜冽，幽憂激楚，

如對空山積雪，寒氣中人"[1]；魏禧談到，其友人徐孝先詩集中"憤鬱痛激之言，十居八九"[2]；彭士望認為陳恭尹詩"有刑天舞干戚，銜木填海之思"[3]；而魏禧《與彭躬菴》則稱其詩"不平之氣、痛刻之情，滿於言裏"[4]；屈大均讀吳嘉紀詩，而曰："夜夜同淒絕，教人白髮生"[5]；方文自謂"破寺吟詩有鬼驚"[6] ……明遺民的詩歌創作實際早已遠遠超出詩教規範，總是呈現激情風烈的狀態。那麼，他們對"溫柔敦厚"這一正統的儒家文學標準是如何回應的呢?

情感的激烈容易遭到儒家文人的不滿，比如黃庭堅評說《詩經》與楚《騷》曰：

> 不得其平，則聲若雷霆，澗水是也。寂寞無聲，以宮商考之，則動而中律，金石絲竹是也。維金石絲竹之聲，《國風》、《雅》、《頌》之言似之。澗水之聲，楚人之言似之[7]。

在其價值序列中，"澗水"與"金石絲竹"是有高下之分的，與儒家的理想人格一致，"金石絲竹"的和諧中律顯然更受親睞。在此壓力之下，明遺民必須為自己的激楚之聲尋找合理性，並予

① 宋犖《明遺民詩序》，《明遺民詩》，頁2。
② 《徐孝先詩序》，《魏叔子文集》卷一〇，《四庫禁燬書叢刊》集部第4册，頁664。
③ 《獨漉堂詩序》，《恥躬堂文鈔》卷六，頁105。
④ 《與彭躬菴》，《魏叔子文集》卷七，《四庫禁燬書叢刊》集部第4册，504。
⑤ 《讀吳野人東淘集》，《屈大均全集》第1册，頁642。
⑥ 《夜半》，《嵞山集》，頁405。
⑦ 《畢憲父詩集序》，《豫章黃先生文集》卷一六，頁22a。

以價值確認。

首先，明遺民憑藉對自身人格的高度自信，改造了“溫柔敦厚”的內涵。遺民既以“天地之元氣”自任，即以自身主體精神為宇宙的本原，他們對自己在亂世的意義有清醒的認識，也反思自身情感在其中的地位。屈大均說：“吾之佯狂自廢，與世相違，則終與鳥獸同群而已矣。其為憂也，將與天地無窮焉。”① 他們很清楚，自己的情感雖然激烈，但其根源卻不是小我的得失損益，而是天下國家的興衰存亡，因而同樣具有“元氣”的永恆價值。於是，情感如何表現，激昂或含蓄還在其次，要緊的是情感的實質。申涵光云：“溫柔敦厚，詩教也。然吾觀古今為詩者，大抵憤世嫉俗，多慷慨不平之音。自屈原而後，或憂讒畏譏，或悲貧歎老，敦厚誠有之，所云溫柔者，未數數見也。子長云：《三百篇》，聖賢發憤之所為作。然則憤而不失其正，固無妨於溫柔敦厚也歟？”② 溫婉和順也好，悲痛憤怒也好，衹要情感“不失其正”，不偏離儒家道德規範，都能夠得到認可。

由此，他們把“溫柔敦厚”這個命題原本由道德修養出發的要求情感含蓄蘊藉改換為要求情感真切醇正。故錢澄之云：

> 夫聲音之道本諸性情。古人審音正樂，必求端於性情，而後聲音應之，是故，性情正者，風氣之所不得而偏也。……古人之所謂溫厚和平，正不妨出於激昂，而非以柔曼為

① 《寒香齋詩集序》，《翁山文外》卷二，《屈大均全集》第3册，頁72。
② 《賈黃公詩引》，《聰山集》卷二，頁494。

工也①。

正是在這個意義上，屈大均把“風雅”的範圍大大擴充了。他說：“吾嘗謂秦人為詩，當以周之典則，漢之經術為本根，其音乃純乎諸夏，既不流於浮靡，亦不過於廉勁，一唱三歎，有風人溫厚之旨，無西鄙殺伐之聲，斯為篤於仁義，洽於和平。”② 這看起來完全合乎詩教的標準。但他又說，《雅》、《頌》皆聖賢“發憤”所作：“今欲繼為《雅》、《頌》，當先學為聖賢，好古者聖賢發憤之所為作，斯可以為名。”③ 他所說的風雅居然包括接輿狂歌。其《接輿傳》云：“接輿以楚之聲感孔子，孔子亦樂其善，以為合於《風》、《雅》，而從而和之。”④ 他又推崇屈原與莊子的“放言”說：“怨憤、無聊、不平，呵而問之，佯狂而道之，不可以情理求之，《南華》、《離騷》二書，可合為一，《南華》天放，《離騷》人放，皆言之不得已也。”⑤ 可以說，他是把充滿怨憤之氣的狂言、放言都當作風雅的一部分來看待的。漢代劉安說“《國風》好色而不淫，《小雅》怨誹而不亂，若《離騷》者可謂兼之矣”⑥，他把《騷》與《詩經》拉在一起，一方面把它抬高到經典的地位，其實卻是把對它的理解限制在儒家詩教的範圍內。屈大均這裏的行為看似與之相似，實質卻完全不同。他不能

① 《溫虞南詩序》，《田間文集》卷一四，頁266—267。
② 《關中王子詩集序》，《屈大均全集》第3冊，頁62。
③ 《荊山詩集序》，《屈大均全集》第3冊，頁66。
④ 《屈大均全集》第3冊，頁102。
⑤ 《讀莊子》，《屈大均全集》第3冊，頁178
⑥ 朱熹《楚辭集注》引，上海：上海古籍出版社，1979，頁2。

完全擺脱詩教的影響，可傾心的卻是“怨憤、無聊、不平”，並為其爭一個正統的地位，實際上就是要擴大正統的範圍，使狂言與放言都得到世人的認可。

不僅如此，明遺民還意識到了怨憤之詩在特殊歷史時期的必然性。

一是作者的情感狀態決定了詩歌的風貌。前文述及，亡國之恨、離亂之悲、失志之痛造成了明遺民總是處於愁悶、抑鬱，甚至悲憤的情感狀態中。他們寫詩，對藝術美的追求還在其次，最主要是為了自我釋放。詩歌是他們宣洩積鬱最主要的途徑，詩與人保持着情感狀態的高度一致。陳洪綬《姜綺季赴天章、子山二陶子廢社，詩寄陶水師暨二陶子》從人生感受談及詩歌創作説：

> 廢人莫若我，綺老感雁行。不為君父死，一敢廢倫常；亂後未掃墓，二敢廢爺娘；薙髮披袈裟，三則廢冠裳；有兒不教學，四則廢義方；藏書被盜盡，五則廢青箱；典文既殘落，六則廢書堂。……殺戮作詩料，憂愁為詩腸。哭泣當詩韻，和墨寫詩章①。

這大概道出了不少清初遺民共同的心理狀態，生活中事事都違背自己的意願，人生似乎百無一是，以這樣的心情作詩，自然多為愁怨之聲。所以常常可以見到明遺民自述詩為“感憤”之作。

① 《姜綺季赴天章、子山二陶子廢社，詩寄陶水師暨二陶子》，《陳洪綬集》卷四，頁73。

“發憤抒情”與“不平則鳴”說，此時也重新被提起。黃宗羲認為：“昌黎言‘物不得其平則鳴’，此詩之原本也。”[①] 陳恭尹云：“詩者，發憤之所為作，外物之感，哀樂有動於中，勃然而赴之。”[②] 歸莊云：“古詩皆發憤之作。余謂此一身之遭遇，愁憤之小者也；豈知天下之事，愁憤有十此者乎？”[③] 詩歌不是平淡心態的產物，而是產生於情感的激蕩狀態。這就決定了詩歌不是克制溫和的，而是奔放激烈的。

二是從詩歌與時代的關係來看，明遺民認為怨憤之詩正該是當下歷史時代的產物。《詩大序》論及詩歌與時代政治的密切關係，有“正變”之說，“變風”、“變雅”作為衰亂之世的產物，其合理性得到了承認。明遺民繼續這一思路，明清易代既然在他們眼中相當於“天崩地坼”，清初世界的倫理秩序、道德準則、政治狀況已完全處於混亂狀態，政乖民困，烈士傷心，就會相應地產生“怨以怒”的亂世之音。

詩人的心態是政治對詩歌發生作用的中介。魏禧云：“世則有然，文從而變。而作文者之用心彌苦、彌曲、彌厲，如填詞之噫氣，鬱不獲舒，激為雷霆，凝為怪雹，動盪摧陷，為水溢山崩，夫豈不欲為卿雲、旦日、甘雨、融風？勢有所窮，不得已也。”[④] 他從外部環境對人的影響的角度，認為亂世造就了詩人心態的“彌苦、彌曲、彌厲”，最終凝聚為“雷霆、怪雹、水溢

① 《朱人遠墓誌銘》，《黃宗羲全集》第 10 册，頁 483。
② 《張菊水詩序》，《獨漉堂文集》卷三，《四庫禁燬書叢刊》集部第 183 册，頁 636。
③ 《歷代遺民錄序》，《歸莊集》卷三，頁 170。
④ 《與魏冰叔書》，《恥躬堂文鈔》卷二，頁 34。

山崩”之詩；傅山則從詩人主體能動性的角度，認為在亂世中還能保持心態和平，追求詩風爾雅的，祇能是冷漠無情之人：“說詩者乃曰：‘詩要從容爾雅。’夫《小弁》、屈原，何時何地也？而概責之以從容爾雅，可謂全無心肝矣！”[①]

此外，在明遺民看來，激楚之聲就自我情志的抒發和詩歌社會功能的實現來說都是十分必要的。

一來，他們認為，怨憤之詩是出於對自我的真誠。方以智云：

> 或曰：詩以溫柔敦厚為主，近日變風，頹放已甚，無乃噍殺。余曰是余之過也。然非無病而呻吟，各有其不得已而不自知者。……今之歌，實不敢自欺，歌而悲，實不敢自欺，既已無病而呻吟已，又謝而不受，是自欺也。必曰吾求所為溫柔敦厚者以自諱，必曰吾以無所諱而溫柔敦厚，是愈文過而自欺矣[②]。

錢澄之亦云：

> 近之說詩者，謂詩以溫厚和平為教……且夫無病而呻，不哀而悼，謂之不情。有如病而不呻，哀而不悼，至痛迫於中，而猶緣飾以為文，舒徐以為度，曰：毋激，恐傷吾和平

① 《雜記一》，《霜紅龕集》卷三六，頁999。
② 《陳臥子詩序》，《浮山文集前編》卷二，《續修四庫全書》集部第1389册，頁195。

> 也。有是情乎？情之發也無端，其止諸禮義者，懼其蕩而入於邪也。若夫本諸忠愛孝友以為情，此禮義之情也，性情也；性情惟恐其不至，可謂宜得半而止乎[①]？

"溫柔敦厚"憑係着道德規範和政治教化的功能，在儒家詩歌觀念中相當於最高標準，是根深蒂固的。但明遺民認為，如果為了迎合此一標準而壓抑或隱藏自己的真實情感，是對自我的不真誠。前文述及，"真"也是明遺民評價詩歌的重要標準，但在"溫柔敦厚"與"真"之間，為何明遺民取此而捨彼呢？

首先，"真"來自遺民對詩歌本質的認識。經歷了國破家亡、社會的激烈震盪、人生的重大變故，並且將在壓抑的環境中度過餘生的遺民，積聚了過多的悲憤，其情緒是激烈的，"溫柔"與"性情"不可得兼。對明遺民來說，詩主性情，寫詩不是為了再造合乎審美傳統或政治期待的詩歌典範，而是為了表達作者的情志。故方以智云："詩也者，志也。從吾所好，曼衍以窮年，變不變何問焉？"[②] 錢澄之寧可不刊刻詩集，也不肯刪除集中的"悲聲"[③]。申涵光進一步認為："惡得其性情不失，和平之音出矣？繞指之柔，與俗相上下，其為詩，必靡靡者，非真和平也。"[④] 言不由衷的和平失去了內在力量，詩教功能無法實現，衹能是迎合世俗的靡靡之音。

---

① 《葉井叔詩序》，《田間文集》卷一四，頁 259－260。

② 《宋子建秋士集序》，《浮山文集後編》卷一，《續修四庫全書》集部第 1398 册，頁 374。

③ 見《田間集自序》，《田間文集》卷一五，頁 292。

④ 《嶼舫詩序》，《聰山集》卷一，頁 475。

其次，“真”來自明遺民對自身價值的高度自信。明遺民以“天地之元氣”自命，堅信自身的情志可以作為人類世界秩序的支撐。既然有這樣的價值，當然應該得到完全的表現。魏禮認為，忠臣義士“性氣偏駁亦不必陶之以中和。是故忠臣孝子不肯屈服於天，天乃往往屈服於忠臣孝子。何者？觀其臨命時，風霾晝晦，若虹雷雨雹是也；堅護其靈物，必不使消滅者是也”[①]。“風霾晝晦”、“虹雷雨雹”在明遺民眼裏是最能夠體現其情感強度的表現形式，對應着他們“不肯屈服於天”的精神力量。

二來，情感的激越可以表明遺民對現實的對抗態度。從文學與政教的關係來說，明遺民由於拒絕與新朝合作，其人生本已和現實政治疏離，他們的文學當然也不可能直接服務於政教。這樣，儒家功利文學觀的不少要求，諸如美刺、諷諫、教化，遺民們既然不在其位，就無從實現。“溫柔敦厚”體現了對政權的順服，通過自我克制和教化民眾克制來實現對維護政治的穩定，它在君臣尊卑的上下秩序中起着調和的作用。但明遺民站在清初政權的對立面，他們不需要維護其尊嚴，因而能夠無所顧忌地袒露自己的真實感受，而這些感受，恰恰形成了與現實政治對抗的強大的離心力。陳確說：“痛哭談先朝，肆意忘朝昏。舌如懸黃河，筆若揮千軍。亦復奚所忌，亦復誰能嗔！”[②] 痛快地表達這些情感，無異於對當世“乾坤反覆、天下亂亡”實質的揭露。杜濬更以“嗔”為文心：

---

① 《徐淥溪析集文文山鄭所南詩序》，《魏季子文集》卷七，頁 660。
② 《和二陸子After張元岵先生》，《陳確集》，頁 669。

> 夫一部《離騷》經，緣嗔而作也；故屈子不嗔，則無《離騷》。由是，武侯不嗔，則無《出師表》；張睢陽不嗔，則無《單城聞笛》之詩；文文山以嗔，故有《衣帶銘》、《正氣歌》；謝疊山以嗔，故有《卻聘書》。九煙猶是也。蓋嗔者生氣[①]。

“嗔”表明了遺民的立場，也表明了遺民不屈的態度和力量。

另一方面，遺民們認為，詩歌的道德教化功能，應該通過激發當世甚至後世的讀者來實現。他們已經認識到，在這個各種價值觀混亂紛繁的時代，含蓄之聲不足以警視聽，祇有從日常規範中突圍而出的激越之聲，纔能收到振聾發聵的效果。黃宗羲說：“嚮令《風雅》而不變，則詩之為道狹隘而不及情，何以感天地而動鬼神乎？……詩之為道，從性情而出。人之性情，其甘苦辛酸之變未盡，則世智所限，易容埋沒，即所遇之時同，而其間有盡不盡者。不盡者終不能與盡者較其貞脆。”[②] 文學要激發人的道德意志，首先要有感動人、震撼人的力量，沒有椎心刻骨的情感體驗，很難產生奮發勵志的心理需求。如果不痛不癢，郛廓不關於身，道理再光明正大，也難於深入人心。

現在，我們再回過頭來看一下黃宗羲的文學元氣論。黃宗羲云：

---

① 《跋黃九煙戶部絕命詩》，《變雅堂文集》，頁 419。
② 《陳葦菴年伯詩序》，《黃宗羲全集》第 10 冊，頁 48。

> 夫文章，天地之元氣也。元氣之在平時，昆侖旁薄，和聲順氣，發自廊廟而鬯浹於幽遐，無所見奇。逮夫厄運危時，天地閉塞，元氣鼓蕩而出，擁勇鬱，遏坌激，訐而後至文生焉①。

以“天地之元氣”同構遺民與文學，意味着將文學當做遺民生命意義的承載體，將文學當做宇宙人生本質的承載體，相信文學中蘊藏着可以把宇宙人生推上正常秩序的動力。文學雖然仍肩負着載道的責任，卻不再是實際政治的裨補，而是對抗強權的嗔怒之音、獨立人格的高亢之聲，進而成為了延續民族文化精神的火種，這就是亂亡時代遺民文學的價值所在。

黃宗羲還有一段話，可以看作“元氣論”的補充：

> 其文（黃宗會文）蓋天地之陽氣也。陽氣在下，重陰錮之，則擊而為雷。陰氣在下，重陽包之，則搏而為風。商之亡也，采薇之歌，非陽氣乎？然武王之世，陽明之世也，以陽遇陽，則不能為雷。宋之亡也，謝皋羽、方韶卿、龔聖予之文，陽氣也。其時遁於黃鐘之管，微不能吹纊轉雞羽，未百年而發為迅雷②。

實現文學與人生的同構，是明遺民文學實踐最重要的問題。

① 《謝皋羽年譜遊錄注序》，《黃宗羲全集》第10册，頁34。
② 《縮齋文集序》，《黃宗羲全集》第10册，頁13。

由於對創作者主體精神的高度重視，最真切地表達創作主體的感受成為文學的首要任務。無論是現實政治的要求，還是傳統觀念的規範，都不能阻礙它的實現。與遺民的人生經歷相應，情感的激昂強烈成為其文學創作的重要特徵，在其文學思想中也得到了普遍肯定。正是在這個意義上，黃宗羲用"迅雷"來描述明遺民文學的形態、功能與價值。歸根究底，它又是明遺民在人格心態上重視自我、強調主體人格挺立在文學思想上的反映，是其"豪傑"之氣的體現。

第四節　明遺民詩的藝術實現

明遺民對詩歌的討論，以詩主性情為中心，重點落在詩歌的寫作目的、表現對象、情感尺度等問題上，除去因反思明代詩壇而受到關注的師法問題之外，對藝術形式方面的討論相對比較少。但確定了詩歌的表現對象，實際上僅僅進入了藝術創作的準備階段。本節將探討明遺民如何看待詩歌的藝術特徵，如何實現其藝術追求。

一、不暇求工與情至則工

前文述及，抒發情志取代了在明代詩歌潮流中佔主導地位的追求詩美，成為明遺民詩歌創作的主要目的。從理論上講，性情與詩藝的完美結合是詩歌的理想形式，然而在實際的創作中，詩

人們卻常常不免顧此失彼。明代復古派文學的最大弊病就是為了追求詩美而犧牲情志的真切，而如唐寅、袁宏道等人則為了自由抒寫性靈而不惜背離詩歌的傳統審美規範。伴隨着對明代詩歌的反思，清初詩壇總的發展傾向是尋求二者的結合。但是，二者在詩歌創作過程中很難處於平衡狀態。那麼，如何掌握輕重？以什麼方式進行結合？這些都還是需要處理的問題。

藝術追求和情志傳達會發生矛盾，很重要的一個原因是，中國古典詩歌的藝術價值評判，通常以傳統審美系統為標準。詩"工"與否，得看是否符合這個系統的要求。要在自由表達意志的同時符合其規範有較大的難度，能得心應手的人並不太多。在明遺民處，如果二者不可得兼，應以情志的真切傳達優先。因為在他們看來，性情本身已具備不可磨滅之價值，儘管詩歌是一種獨特的藝術形式，也可以僅僅憑藉性情的價值而獲得價值。賀貽孫云：

> 忠孝之詩，不必問工拙也。如陸放翁晚年作詩與兒云："死去元知萬事空，但悲不見九州同。王師北定中原日，家祭毋忘告乃翁。"蓋傷南宋不能復汴也。及宋亡後，林景熙等收宋帝遺骨埋之，樹以冬青。景熙乃題一絕於放翁詩後云："青山一髮愁濛濛，干戈況滿天南東。來孫卻見九州同，家祭如何告乃翁？"二詩率意直書，悲壯沉痛，孤忠至性，可泣鬼神，何得以宋、元減價耶①？

① 《詩筏》，《清詩話續編》，頁 197。

其所謂“宋、元減價”暗示當時論詩的主流審美取向評判“工拙”是以唐詩的形式系統要求為標準。賀貽孫所著《詩筏》以盛唐詩為藝術典範，顯示出他本人對此一標準的基本認同。但他又認為，“忠孝”本身已足夠“泣鬼神”的藝術感染力，詩歌也因此而獲得了價值。為了表達的暢快，為了最真切地反映作者的情志，藝術上的追求也可以調整。宋元體雖然被看作“率意直書”，在藝術上不甚講究，但因為它能夠對情志作出最真實、徹底的表達，也就“不可減價”。這種情況，實際上是將詩歌所表現的情志的價值作為詩歌的藝術價值。魏禧云：“詩不必求工，工者自工，拙者自拙，吾之天懷與元聲固攸然而自得已。”① 這實際上是明遺民對詩歌最低一個層次的要求，即先達性情，不問工拙。

在創作過程中，明遺民為了情志表達的真切痛快，又常常犧牲對詩藝的追求。這是因為他們創作時常常處於情感急需宣洩的狀態，惟求一吐胸臆為快，而意象、詞彙、章法、句法、聲調等等細節的考究卻需要時間來推敲，所以明遺民有“不暇求工”的說法。沈壽民云：

> 詩不妄作，必有為而為。嗟乎，詩誠有為，而為忠孝悱惻、貞邪治亂之感，內鬱蘊乎胸心，外激觸乎物會，勃爾出之，情至詞立，不暇以飭。又安事陳跡之規規，而珍人殘

① 魏禧《詩集自敍》，《魏叔子文集》，《四庫禁燬書叢刊》集部第 5 冊，頁 306。

蘘，錦人敗絮，擄摭耀衒為哉[1]？

這段話涉及兩個問題。一是寫作動機的差異。為抒寫情志而作者，以情志表達的真切透徹為追求，而審美傳統中要求的一些套數可能會妨礙表達的準確和個人獨特意志的傳達。二是寫作狀態的差異。在激情狀態下，訴説衝動帶領語言噴瀉而出，"情至詞立"，没有給語言留下更多斟詞酌句的修辭餘地。要考慮表達的效果，就得進入語言自省狀態，而這時激情需要暫時壓抑，以給出考慮語言問題的思想空間。這又取決於激情的強度和作者的主觀意願。如果作者認為激情本身就最可貴而不願壓抑，或激情過強不能壓抑，没有經過自覺整理的意識之流以其本然狀態呈現，通常會與古典詩歌傳統形式系統的要求有較大偏離。所謂"不暇以飭"雖然代表了與追求詩美不同的另一種價值取向，也反映了明遺民詩歌寫作的真實狀態。

明遺民又有"情至則工"的説法。朱彝尊云：

> 緣情以為詩，詩之所由作，其情之不容已者乎？夫其感春而思，遇秋而悲，蘊於中者深，斯出之也善。長言之不見其多，約言之不見其不足，情之摯者，詩未有不工者[2]。

申涵光云：

---

① 《夾上芝序》，《姑山遺集》卷七，頁 90。
② 《錢舍人詩序》，《竹垞文類》卷一六，頁 338。

《三百篇》多忠臣孝子之章，至性所激發而成聲，不煩雕繪，而炯然動物[①]。

黄宗羲云：

今古之情無盡，而一人之情有至有不至。凡情之至者，其文未有不至者也[②]。

周容云：

岳忠武詩詞極佳，蓋緣性情過人故也[③]。

這些說法意在強調文學中情感因素的分量，雖然極端，但放到明遺民特殊的詩歌語境裏看，還是有其合理性的。首先，在其文學觀念中，保存"至性"本身就有價值。其次，從更普遍的文學閱讀和接受來看，凝聚着作者真實生命體驗的文字，的確自有其感人之處。明遺民於動盪時代中的執著人生、壓抑下的堅毅、生活的艱辛，這些遭遇本身就可以加深人們對人類生命與命運、時代、生活環境等一切不可選擇的因素對抗時種種情態的體會，喚起崇高、荒誕、悲劇感等種種審美感受。

因此，明遺民詩的閱讀與欣賞，要求讀者對其生活和遭遇有

① 《馬旻徠詩引》，《聰山集》卷二，頁 496。
② 《明文案序上》，《黄宗羲全集》第 10 册，頁 19。
③ 《春酒堂詩話》，《清詩話續編》，頁 105。

更多的瞭解。試舉幾例，如黃宗羲《不寐》：

> 年少雞鳴方就枕，老人枕上待雞鳴。轉頭三十餘年事，不道銷磨衹數聲[①]。

從藝術技法上說，該詩大體不出辛棄疾《采桑子》“少年不識愁滋味”與《虞美人・聽雨》“少年聽雨歌樓上”的路子，而且意象顯然不如“卻道天涼好個秋”或“一任階前點滴到天明”鮮明。但如果瞭解了黃宗羲生平遭際，卻會從“轉頭三十餘年事，不道銷磨衹數聲”聯想到晚明到清初幾十年間的政治風雲，聯想到黃宗羲意氣發揚的少年時代以及他“瀕於十死”[②] 的坎坷人生，產生對命運和歷史的無奈和哀傷。但這種無奈和哀傷卻混合着令人振奮的情緒，它來自詩人耿耿不寐的精神——雖然遭遇了深重的苦難，遭遇了失落和迷茫，卻始終頑強地保持着獨立和清醒。因此，其詩的語言雖然直率，在意象、辭章等方面也無特出之處，卻依然能夠震人心魄。阮元評價該詩云：“語極曠達，蓋無意求工而詩愈工也。”[③] 詩的說服力正是來自黃宗羲的真實人生。

再如徐枋《別詩》：

> 上山采薇蕨，日暮不盈把。苦飢良足悲，將遺同心者。

---

① 《不寐》，《黃宗羲全集》第 11 册，頁 266。
② 《怪說》，《黃宗羲全集》第 11 册，頁 70。
③ 阮元《定香亭筆談》，轉引自錢仲聯《清詩紀事・明遺民卷》，頁 286。

> 良友遠别離，踟躕送於野。我有盈觴酒，黄流傾玉斝。送以遠遊曲，中懷期共寫。清商一何悲，四坐和者寡。恐傷遊子心，攬涕不敢下。景光已西馳，日月不我假①。

在意象和語言上，該詩都類似於《古詩十九首》，似乎並没有特别的藝術創造。它反反復復强化着别離的痛苦，其哀婉與纏綿甚至到了令人費解的地步。送别是古典詩歌的常見題材，但一般朋友之間的别離雖使人惆悵，相看淚眼之事也時有發生——那時别愁往往和對前途的茫然、對命運的擔憂、對人生無常的悲哀混合在一起，詩人並非僅僅為了别離就吞聲飲泣。而這首詩卻單寫離愁，從“上山采薇蕨，日暮不盈把”開始，詩人就以忍耐的姿態默默承受離别的痛苦，到了“攬涕不敢下”時，幾近肝腸寸斷。朋友間的離别何至如此感傷？詩人的情感似乎有些過火。不過，把它和徐枋“前二十年不入城市，後二十年不出庭戶”② 的生存狀態聯繫起來，知道他實在太需要友情的慰藉，就不難明白看似單純的别情背後，隱藏着詩人多麽深沉的孤獨。其别離的痛苦，實際上是其人生積鬱的一次宣洩。這樣艱苦卓絕的堅守信念，又怎能不令人為之動容呢？賀貽孫云：“絶妙詩文多在骨肉離别生死間。信筆揮灑，皆以無心得之，矩矱天然，不煩繩削。亦是哀至即哭，真情流溢，非矜持造作所可到也。”③ 情感的真摯深切以及情感背後潛藏着的厚重的歷史感和深沉的人生悲哀，是明遺

① 《别詩》其四，《居易堂集》卷一七，頁 4a。
② 《居易堂集自序》，《居易堂集》卷首，頁 2a。
③ 《詩筏》，《清詩話續編》，頁 186。

民詩最能打動後世讀者之處。

但不可否認的是，“不問工拙”的觀念也的確給明遺民的詩歌帶來粗率之病。他們自述寫詩“但抒胸臆，無意求工”之處甚多。一些著名的遺民詩人，如閻爾梅，被朱庭珍評為：“時有生氣，亦頗能造警句，惟粗率廓落處太多。”① 孫枝蔚，被沈德潛論為：“辭氣近粗，然自有其真意。”② 錢鍾書先生稱黃宗羲詩作“枯瘠蕪穢”③ 者，主要也是不滿其表達的草率。觀其詩句，如閻爾梅：“地高天近星辰大，春少秋多草木窮。”④ 粗看奇特警策，卻少餘味，不耐吟詠；“地高天近星辰大”甚至有些粗鄙。再如孫枝蔚：“聞有楊子雲，憂心但如杵。憔悴仕莽朝，身貴何足取？”⑤ 意思明確而缺少詩味。黃宗羲：“二十四年相隔絕，風霜吹老別時身。君從樵獵埋名姓，吾奪頭顱向劍脣。落月夢中曾痛哭，山嵐類處自逡巡。驟聞消息反垂淚，兩地猶然未死人。”⑥ 其詩情感真摯，“風霜”、“樵獵”、“劍脣”概括了遺民生活的大要。但二十四年之事，用一兩句來說，能夠讓讀者認識到明遺民的生活狀態，卻不能像杜甫《羌村》詩“妻孥怪我在，驚定還拭淚”那樣，直接以生活細節喚起人們的親切感；而“落月夢中曾痛哭”，也把情感表達得過於直露，情勢盡洩，反倒缺乏張力，不如吞聲飲恨的沈鬱頓挫感人。翻閱明遺民詩集，這類“不屑持

---

① 朱庭珍《筱園詩話》卷二，《清詩話續編》頁 2363。
② 《清詩別裁》卷一二，頁 367。
③ 《談藝錄》，頁 144。
④ 《東城懷古》，《白耷山人詩集》卷六上，頁 479。
⑤ 《田家雜興次儲光羲韻》，《溉堂集》，頁 60。
⑥ 《喜鄭文江至得沈眉生消息》，《黃宗羲全集》第 11 册，頁 234。

擇，銜口信心，未免瑜不揜瑕"[1] 的現象，時常可以遇到。當然，它們也並不能完全代表明遺民詩的藝術水平。

二、詩歌的文體界限：藝術性的強調

明遺民雖然以抒寫性情為詩，但性情畢竟不等於詩。詩歌是凝練的語言藝術，除了句讀、聲律等最基本的形式規範之外，它還應當有獨特的藝術優勢，以區別於其他語言方式。明遺民之所以選擇詩作為傳達情志最基本的載體，固然是出於傳統習慣，也是因為詩歌的藝術優勢。

陳祚明云：

> 夫詩所取乎情者，非曰吾有悲有喜而吾能言志。人亦孰無悲喜者？人不能已於情而有言，即悲喜孰不能自言者？吾言吾之悲，使聞者愀乎其亦悲；吾言吾之喜，使聞者𢡀乎如將同吾之喜。蓋有以言言者矣，有以不言言者矣。以言言者，言尚其盡，以不言言者，言尚其不盡[2]。

人都有悲喜，人們也都能傳達自己的悲喜，但一般人的悲喜止於自身，其傾訴也不易感染他人，而詩人卻能以自身的悲喜令他人感同身受。這就有賴於其言說的特殊方式，即"以言言"或"以不言言"。前者尚"盡"，即通過正面的刻劃，追求表達效果的準

① 東隅子評陳確詩，《詩集小引》，《陳確集》，頁 625。
② 《采菽堂詩選凡例》，頁 5b—6a。

確、鮮明，例如狀物求肖，敍事求深明其故；後者尚“不盡”，即通過象徵、暗示等手段，追求表達效果的含蓄、深遠。故又云：“夫言者有隱有秀。隱者，融微之謂也。秀者，姿致之謂也。融微者，言不盡；姿致者，言無不盡。”① 融微，即微妙而久遠，言外之情與意耐人尋味；姿致，即物色鮮明，語言精妙。

錢澄之云：

> 詩也者，人之自言其情也。情不能直致，於是託物比類，氾濫旁引而曲達之，使覽之者初不之覺，反復循繹而得其情，而後歎其妙也，故善為言者莫如詩②。

“善為言者莫如詩”，詩歌的抒情優勢又是來自何處呢？錢澄之認為，在詩中，情志不是直接說出來的，而是通過“託物比類，氾濫旁引”等方式而“曲達之”，也就是訴諸視覺、聽覺等感性印象，創造一個等待讀者自己來發現的世界。

方以智描述理想的詩歌為：“措詞雅馴，氣韻生動；節奏相葉，蹈厲無痕；流連景光，賦事狀物，比興頓折，不即不離，用以出高高深深之致。”③ 在他提到的諸種藝術元素當中，明遺民較重視的是比興。馮舒云：

> 大抵詩言志，志者，心之所之也。心有在所，未可直

① 《采菽堂詩選凡例》，頁 6b—7a。
② 《吳震一詩序》，《田間文集》卷一五，頁 281。
③ 《詩說》，《通雅》卷首三，頁 1a。

陳，則託為虛無惝怳之詞，以寄幽憂騷屑之意。昔人立意比興，其凡若此。自古及今，未之或改。故詩無比興，非詩也①。

屈大均云：

《詩》之《風》，生於比興。其詩宛而多風，無物不入，油然而感人心，善於比興者也②。

吳喬云：

不知比興而說詩，開口便錯③。

他們強調比興，實際上主要是強調詩歌的意象性特徵。分析其原因，主要有三個方面。

首先，從創作主體來講，主觀的情志轉化為客觀的意象，創作主體就能反觀自我，獲得從情緒中暫時的超脫，進入審美鑒賞狀態，並進行藝術修飾活動。屈大均云："惟比興，故其情愈出，其旨愈深，而能感人於神明之際。"④ 在意象的觀照過程中，詩人的神思穿行於物象與情志之間，完成於尋找到二者最佳契合點

① 馮舒《家弟定遠遊仙詩序》，《四庫全書存目叢書》集部第 216 册，頁 535。
② 《詠物詩引》，《屈大均全集》第 3 册，頁 227。
③ 《圍爐詩話》卷五，《清詩話續編》頁 602。
④ 《書綠樹篇後》，《屈大均全集》第 3 册，頁 168。

之時。經過此一過程而最終呈現的藝術形象，在表情達意上更具優勢，故吳喬亦云："感物而動則為興，託物而陳則為比，是作者固已醞釀而成之者也。所以讀其詩者，亦如飲酒之後，憂者以樂，莊者以狂，不知其然而然。"[①]

其次，從作品的藝術效果上講，明遺民強調詩歌意象性特徵的原因有二。一是注重詩歌呈現方式的視覺效果，追求物色鮮明、語言華美，屈大均所謂"人之文，莫麗於文章，詩尤其麗之易見者也"[②]，即此意。二是要求表達方式的含蓄蘊藉。較之直接吐露心聲，意象更富於暗示性。它絕不直接說出詩人的情志"是什麽"，而是給讀者留下很大的空間去吟詠和體會。吳喬云："大抵文章實做則有盡，虚做則無窮。《雅》、《頌》多賦，是實做；《風》、《騷》多比興，是虚做。唐詩多宗《風》、《騷》，所以靈妙。"[③] 詩人做的衹是呈現形象，其情思蘊涵於言外之意、象外之味，留下無窮韻味。

在這個層面上，明遺民重視比興應該與明代詩歌推崇唐詩的傳統相關，上承嚴羽的"興趣"之說，重視意象與情意的象徵關係，追求詩歌的色澤形容之美與表達的傳神、含蓄。強調比興者多為師法唐人，這不是偶然的；推崇李商隱詩的詩人馮舒、馮班兄弟與吳喬論詩時，"比興"的地位更為重要。

其三，從讀者的接受來講，意象作為一個中介，既可以使讀者遭遇詩人的情感，又不致使讀者成為完全被動的傾聽者。它向

① 《圍爐詩話》卷一，《清詩話續編》，頁 479。
② 《無題百詠序》，《屈大均全集》第 3 册，頁 71。
③ 《圍爐詩話》卷一，《清詩話續編》，頁 481。

讀者開放了一個世界，卻等待人們通過語言深入堂奧，這個進入的過程甚至就是一次重新建構的過程。讀者在追索作者“原意”的同時，體會到創造的快感；而作品保持着它的神秘，它的意蘊永遠是不可窮盡的，這又更加激發了讀者探索的熱情。明遺民特別注重比興的象徵義，總是試圖去尋求意象背後的“性情”。屈大均認為，詠物詩“善於比興”的佳處應為“言在此而所以言在彼，其辭微，其氣象肅穆”，使物之精神，“旁見側出於行墨之間”①。而吳喬更是在對唐詩的詮釋中以明其“寄託”作為一條基本原則，如解韓偓《惜花詩》：“為朱溫將篡而作，乃以時事考之，無一不合”②；再如批評蘇轍以李白詩中多寫遊俠而謂之“白晝殺人不以為非”，言其病在“不知比興”，而“太白胸懷有高出六合之氣，詩則寄興為之，非促促然詩人之作也。飲酒學仙，用兵遊俠，又其詩之寄興也。子由以為賦而譏之，不知詩，何以知太白之為人乎”③？吳喬等人以“比興”解詩，在中國古典詩歌闡釋學上最重要的影響，是引起了對李商隱詩的詮釋革命，那些恍惚朦朧的無題詩，就此被看出政治寓意，納入風騷傳統④。

在明遺民的詩歌觀念中，較受重視的另一個藝術特性是詩歌的音樂性。王夫之云：“相感不在永言和聲中，則詩道廢矣。”⑤

---

① 《詠物詩引》，《屈大均全集》第 3 册，頁 228。
② 《圍爐詩話》卷一，《清詩話續編》，頁 496。
③ 《圍爐詩話》卷四，《清詩話續編》，頁 580。
④ 詳見張健《清代詩學研究》第四章《對漢魏、盛唐審美正統的突破：晚唐詩歌熱的興起》。
⑤ 《古詩評選》卷四，《船山全書》第 14 册，頁 651。

這實際上是與重視詩的情感性特徵聯繫在一起的。雖然在發展過程中詩樂逐漸分家，但情感表現於語言，最直接地體現為語音的長短、高下、緩急，這決定了詩歌在本質上是一門注重音樂性的藝術。《詩大序》關於詩歌產生“言、嗟歎、詠歌”的過程就提示了這一點。馮班云：“詩之興也，殆與生民俱矣。民生而有喜怒哀樂之情，情動乎照，形乎言，言之不足而長言之，詠歌之。古猶今也，凡物有聲，皆照宫商。清濁高下，雜而成文，斯協於鐘石。”[①] 其議論的基點仍不出《詩序》，但“宫商”、“鐘石”實際上提出了更高的要求，即詩歌語音的和諧。王夫之云：“律調而後聲得所和，聲和而後永得所依，永得所依而後言得以永，言得永而後志著於言。”[②] 講求音樂性能夠加強表達的效果，而且音樂會使不同人的情感在相同的節奏感中獲得共振。顧炎武云：“夫音與音之相從，如水之於水，火之於火也。其在詩之中，如風之入於竅穴，無微而不達；其發而為歌，如四氣之必至，而無所逃於天地之間者也。”[③] 音樂使聲音獲得了穩定和諧的結構形式，能夠令人的身心感到愉悅，不自覺地追隨其頻率，此為“音與音之相從”。在詩歌中，聲音的共振又轉化為心理結構，而最終達成情感的傳遞。

但是，儘管明遺民重視詩歌的音樂感染力，其講求仍是以自然音節為前提的。他們反對為了追求聲韻的精巧而影響情志的表

---

① 《正俗》，《鈍吟雜錄》卷三，頁 35。
② 《尚書引義》卷一，《船山全書》第 2 册，頁 251。
③ 《詩本音》，《音學五書》，北京：中華書局，1982，影印觀嫁樓刊本，頁 61。

達。顧炎武推崇“天籟之鳴，自然應律而合節者”①，王夫之認為最高的境界是“韻因於抗墜，而意有其屈伸，交錯成章，相為連綴，意已盡而韻引之有餘，韻且變而意延之未艾：此古今藝苑妙合之樞機也”②。意與韻應當為有機和諧的整體，音韻本身並不具備獨立的價值，其高低緩急仍當以心靈的節律為依歸。

三、詩歌藝術性實現的途徑

“意翻空而易奇，言徵實而難巧。”將詩人心靈的感受以文字形式固定下來，讓它成為他人可以瞭解、欣賞，並產生共鳴的藝術品，畢竟還有很長一段距離。詩歌的藝術實現過程大體可分為準備、醞釀和表達三個階段，明遺民對這三個階段的重視程度是不一樣的。

在準備階段，詩人的主體修養提高，受到的重視最多。好詩從何處來？黃宗羲引錢退山的話說：“作詩者，固常出之以性情，尤當擴之以才識，涵濡蘊蓄，更當俟之以火候，三者不至，不可以言詩。”③ 實際上，所謂性情、才識、火候，都還包括在詩人的主體涵養階段之內。由於強調詩與人的同構關係，明遺民普遍認為，詩人的主體素養是影響作品優劣最關鍵的因素。一首好詩的產生，語言的安排和修辭的技巧衹能起到很有限的作用，好詩有賴於創作主體人格、心胸、氣質、學識、才能等綜合素質的提高。故傅山談創作經驗云：“《釋老志》之言曰：‘漸積勝業，陶

① 《詩本音》，《音學五書》，頁 104。
② 《楚辭通釋・序例》，《船山全書》第 2 册，頁 209。
③ 《錢退山詩文序》，《黃宗羲全集》第 10 册，頁 69。

冶粗鄙，經無數形澡鍊神明，乃證無生，而得佛道。'吾不以此言說法，而以此言論詩。苟能至此，性不必藏，詩可以見。"[1]"詩的神明"就是"人的神明"，需要長期修煉，纔能擺脫世俗功利的糾纏，進入自由狀態，具備審美的心胸，此其一。其二，從"人的神明"顯現為詩之"見"，還需要作者具備審美創造能力和語言表達能力，這也是需要長期陶冶和鍛鍊的。

徐枋云："必上可窮天人消息之數，次可壯君國黼黻之猷；內以盡性命之微，外以極文章之盛；退足自潤其身，進足見之行事；華實兼茂，舒捲隨時，斯無愧也。詎所論於煙墨驅染，月露風雲者哉?"[2] 此言代表了明遺民不僅僅將詩作為一種藝術審美活動，而是將其作為人生志向、品格、才能顯現物的傾向，以這種觀念看詩，自然對創作主體有更高的要求。

除去詩人的經驗之談，明遺民中的詩歌理論家也同樣對此階段最為重視。《詩筏》的作者賀貽孫以"厚"為詩之極詣，而曰："詩文之厚，得之內養，非可襲而取也。"[3]《春酒堂詩話》的作者周容亦云："非學問博大，性情深厚，則蓄縮羞赧，如牧豎咶席見諸將矣。"[4]

析而言之，明遺民大體從以下三個方面來認識詩人的主體素養：一，人格與氣質；二，經歷與體驗；三，學養與才能。

明遺民言詩主性情，其所謂"性情"，以道德人格為第一要

---

① 《缺題》，《霜紅龕集》卷二〇，頁 577。
② 《讀史稗語序》，《居易堂集》卷五，頁 8a。
③ 《詩筏》，《清詩話續編》，頁 135。
④ 《春酒堂詩話》，《清詩話續編》，頁 107。

素。前文述及，他們評價詩歌價值的根本標準就是看能否真切傳達詩人的道德情懷。反過來，高尚的道德就成為創造優秀詩歌作品的首要條件。陳確讚吳蕃昌詩云："尊稿讀之不忍覆，詩能移人情乃爾耶！前雜詩二十首尤佳。衹如此便已稱作家，不必更阿時好也。自此精神漸向內去，不患人品不高，德業不進，況詩文耶！"① 他把詩文的優劣完全繫之於"人品"、"德業"，這當然是特殊歷史時期的偏激說法；但把高尚的詩人人格作為優秀作品的前提條件，把詩品繫於人品，卻是自宋代以來中國詩論的一種重要取向，對於提升詩歌的價值品質有積極的作用。明遺民在價值本體上對詩與人的同構，對儒家道德的信念，決定了他們以詩人的人格修養為基礎，追求詩品的提升。

賀貽孫云："若張曲江《感遇》，則語語本色，絕無門面矣，而一種孤勁秀澹之致，對之令人意消。蓋詩品也，而人品繫之。"② "孤勁秀澹"既指詩歌以平淡的語言風格而蘊涵豐富有力的感情氣勢、感情力量，又是詩人人格的描述。它首先是一種道德境界，但還隱約包含着個性氣質、處世態度等內容，道德尚不足以盡之。

明遺民常用"氣"這個帶有直觀感性色彩的中國文論傳統範疇來涵蓋詩人的主體精神。陳恭尹論詩與人的離合云："後世擬議既廣，途徑日繁，雖般倕之巧，猶不能不仰循前人之轍，矯僞者乃得奮其粉飾傅會之辭，以自託於不朽。然其氣不可掩也，蓋

① 《與吳仲木書》，《陳確集》，頁 140。
② 《詩筏》，《清詩話續編》，頁 170。

有道之人簡而氣和，英雄之言烈而氣高，忠臣孝子之言隱而氣悲，高人之言達而氣決，憸邪之言給而氣靡，其大概也。”① 在這裏，道德與“氣”被合二為一地進行談論。首先，“有道”、“英雄”等等道德判斷，需要表現為“和”、“高”等等氣質纔能得到人們的認識。其次，道德內容可以通過“粉飾傅會之辭”來作偽，而氣質格調卻很難掩飾。以“氣”言道德，使之融合了詩人的具體處境和個性氣質等等因素，變得更加具體可感。

此外，氣還關乎道德的感情力量。嚴胤序方文《嵞山續集》曰：“夫古之能詩者其初皆非有意於為詩也，其氣積乎其中而溢乎其外，悲愉感憤浩歌淋漓，有不知其所以然而然者。辟之空山絕壑，本非有聲，忽而大風鼓之怒號洶歷，陵谷為之動搖，草木為之吟嘯，豈非氣之所至，聲亦隨之。”② 道德表現於詩歌，不是通過義理來說服人，而是通過感情來打動人。對於作者，氣是感情的逐漸纍積而終至突破主體向外發洩的狀態；對於讀者，氣的流動具有裹挾之力，足以帶動讀者的情感與之趨向同一流程。總的來說，明遺民主要是在道德意味上使用“氣”這個範疇的，“氣”使道德獲得感性色彩，涵養氣質由此被看作詩人主體陶養的首務。

第二方面，明遺民強調通過社會經歷的增長來擴大眼界、開拓心胸，加深人生體驗。其論詩多言“窮而後工”，可作為這方面的突出代表。其所論大致關於兩點。

---

① 《朱子蓉詩序》，《獨漉堂文集》卷三，《四庫禁燬書叢刊》集部第 183 册，頁 626。

② 嚴胤《嵞山續集序》，《嵞山集》，頁 840。

其一，“窮”更需要詩人拿出勇氣以砥礪道德、抵禦困境。歸莊云：“嚮使余少年得志，聲色貨利，能自持乎？不能也。任國家之事，能必濟乎？不能也。申酉之難，以余之氣，能自全乎？不能也。幸而不遇，長處貧賤，庶幾動心忍性，以堅其志氣，進其才識，而患難之餘，猶能養其身以有待。甚矣天之愛我也！”[①] 不幸可能使意志薄弱者就此沉淪，也可能使人變得更加堅毅果敢，對於形成真正偉大有力的人格是有幫助的。在詩品繫於人品的觀念影響下，它對於詩歌的正面作用不言而喻，故張岱云：“詩文一道，非經挫折，其寶色不酣，河東、巴蜀砥礪於儋耳鈷鉧，其得力豈淺哉？”[②]

其二，“窮”能夠使詩人的人生體驗更加深刻。錢澄之云：“夫詩者也，世間窮愁之士不得志於時者之所為也。惟其窮，故能體物以極情，窮理以盡變，故其吟甚苦，而語始工。”[③] “窮”指“不得志於時”的政治處境與個人生活際遇。命運的不幸使作者的情思常處於阻塞狀態，為了尋求出路，作者就要對社會人生作出更細緻深刻的思考：“體物以極情”——對外物他人給予更切實的同情與理解，“窮理以盡變”——探討世事發展的更多可能性。總之，“窮”的生活境遇使詩人世情煉達，人生底蘊更加豐厚。基於這種認識，歸莊有意區分“小不幸”與“大不幸”，賦予了“窮而後工”這個命題厚重的歷史感。其言云：“自古詩人之傳者，率多逐臣騷客，不遇於世之士。吾以為一身之遭逢，

---

① 歸莊《自訂時文序》，《歸莊集》卷三，頁 220。
② 張岱《石匱書》卷二〇七《文苑列傳》，頁 74a—74b。
③ 《喻武功詩序》，《田間文集》卷一四，頁 274。

其小者也，蓋亦視國家之運焉。詩家前稱七子，後稱杜陵，後世無其倫比。使七子不當建安之多難，杜陵不遭天寶以後之亂，盜賊群起，攘竊割據，宗社臲卼，民生塗炭，即有慨於中，未必能寄託深遠，感動人心，使讀者流連不已如此也。然則士雖才，必小不幸而身處厄窮，大不幸而際危亂之世，然後其詩乃工也。"[1]"小不幸"關乎一身，其所激發的情感是個人的，雖然深刻，卻可能狹隘偏執；"大不幸"將個人和國家、生民的命運聯繫在一起，詩人的痛苦超越了小我，而其"宗社臲卼、民生塗炭"之感，又由於有親身的感受而真切、深刻。詩人此時所抒發的情感，就與經歷過危亂之世的所有人息息相通，作為一代人共同的心聲而更加具有感人的力量。

第三方面，明遺民強調讀書對詩人的培養。杜濬云："蔣子前民交余三十年，始於余論詩。余謂，莫如讀書。蓋不讀書，則不但率易無詩，即苦思力索，亦無詩也。"[2] 這簡直就相當於說不讀書則不能作詩了。讀書如此重要，它究竟能起到哪些作用？

首先，詩人需要博覽群書。其作用有二。一是開拓眼界、精研物理。讀書可從各方面彌補生活經驗的不足，為觀察和思考生活提供各種不同的角度，使思維更加靈動；在比較中看問題，也更能認清實質。書籍中聚積着前人思想的精華，能夠迅速提升人認識世界的能力。故魏禮云："深於詩者，必博觀古書傳文章，體驗於物情治亂之故，明是非之原，而要會之於詩。然後其詩有

---

① 《吳余常詩稿序》，《歸莊集》卷三，頁 182。
② 《交勉篇應蔣子》，《變雅堂文集》，頁 379。

本末，磅礴奥衍而其出無窮。"[1] 讀書使詩人洞徹世事物情，識見過人而出語不凡。"磅礴奥衍而其出無窮"則涉及讀書以積纍學養的作用。詩人的博覽為他儲備下大量的材料可供驅遣。詩思發揚時，觸類旁通，自由聯想，有更大的空間可供神思馳騁；下筆行文時，又為詩人提供豐富的語言材料，使之左右逢源，既充分享受表達的自由，又能最準確地表達自己的意圖。故馮班云："有一分學識，便有一分文章。但得古今十分貫穿，自然才力百倍。"[2]

其次，詩人需要精研前代經典作品。一是要追尋"古人精神之所存"[3]，從經典作品中體驗古人的人格境界，認識偉大作品的精神力量之所在。二是要熟悉和掌握古代詩歌的審美價值系統。馮班云："多讀書則胸次自高，出語皆與古人相應。"[4]"與古人相應"，就是能夠滿足古典詩歌基本的文體規則和審美習慣。一位優秀的詩人能夠在熟悉規則的基礎上，去超越規則而獲得自由。大量閱讀能夠培養敏鋭的語言感受能力，體會不同詞句、語境、字眼的色彩、清濁、緩急等等微妙差異。這一過程既能訓練審美能力、分辨水平，使人真正懂得古典詩歌的微妙精深之處，同時又在不知不覺中掌握了古典詩歌特有的語言方式。三是深究細考古典詩歌中的語言技巧。錢澄之云："古人一事之精，必博依雜習，窮極物類，而後能精此一事。"[5] 仔細體會詩人命意佈

① 《甘衷素詩序》，《魏季子文集》卷七，頁 612。
② 《正俗》，《鈍吟雜錄》卷三，頁 46。
③ 《詩筏》，《清詩話續編》，頁 179。
④ 《鈍吟雜錄》卷三，頁 46。
⑤ 《張穆之雜論跋》，《田間文集》卷二〇，頁 402。

局、造句用字、押韻使事的用心所在，總結和學習藝術規律——古人之“法”。但是，明遺民對“法”的態度又是比較矛盾的。他們一方面意識到其增強表達效果的作用，另一方面又十分警惕詩人對它的倚賴。所以方以智一方面認為詩人不能“自便其鹵莽”，“潑嫚欺人”，當求“專門精入，而旁觸互通”①，大談“鍊字、鍊句、鍊章、鍊意、使事、狀物、頓節、滑聲”②；另一方面又謂不可“死執枯椿，而膠柱鼓瑟”③。賀貽孫在其詩歌理論著作《詩筏》中，一面討論章句、轉接、用字、詩律、對偶之法，一面認為“詩家化境”當“如風雨馳驟，鬼神出没，滿眼空幻，滿耳飄忽，突然而來，倏然而去；不得以字句詮，不可以跡相求”④。王夫之亦以恪守成法者為“陋人”，認為：“凡言法者，皆非法也。釋氏有言：‘法尚應舍，何况非法？’藝文家知此，思過半矣。”⑤ 法是相對固定的模式，為作者提供可資借鑒的表達技巧，但不能成為陳套而限制了情思的自由。

大體說來，明遺民認為應當把“法”的討論限定在詩人的素質培養階段，讓其融會貫通，內化為詩人的表達能力。而到了具體表達階段，就應當忘卻陳法，避免它對詩思自由的干擾。吳喬云：“讀詩與作詩，用心各别。讀詩心須細，密察作者用意如何，佈局如何，措辭如何，如織者機梭，一絲不紊，而後有得。於古

① 《為蔭公書卷》，《浮山此藏軒别集》卷一，《續修四庫全書》集部 1398 册，頁 417。
② 《詩說》，《通雅》卷首三，頁 7a。
③ 《為蔭公書卷》，《浮廬愚者隨筆》，《浮山此藏軒别集》卷一，《續修四庫全書》集部 1398 册，頁 417。
④ 《詩筏》，《清詩話續編》，頁 165。
⑤ 《夕堂永日都緒論》内編，《船山全書》第 15 册，頁 827。

人衹取好句，無意也。作詩須將古今人詩，一帚掃卻，空曠其心，於茫然中忽得一意，而後成篇，定有可觀。”① 表達階段應當以“意”為主，以儘可能真切地傳達詩人性情為目的來驅遣語言，技巧衹是為之服務的工具；避免落入對語言修辭本身的迷戀而無法自拔。吳喬之言可以代表明遺民對語言技巧的一般態度。

四是分辨各個時代各位代表詩人的不同特質，最終找到自己在詩歌史上的位置。馮班云：“錢牧翁教人作詩，惟要識變。余得此論，自是讀古人詩，更無所疑。讀破萬卷，則知變矣。”② 在大量閱讀後把握各個時代不同詩人精神氣質的差異，弄清楚他們如何使其特殊體驗得到最深刻鮮明的表現。同時，在比較中發現當代與自我獨特的生命體驗，並借鑒和尋找最能夠使之顯現的語言表達方式，最終期待有所創新。這種想法，和明代復古作風受到厭棄、求新求變的意識與願望開始增強有關。

總的來說，詩人的主體陶養是明遺民在討論詩歌創作過程中受到最多關注的一個階段，這與他們追求詩與人的合一、反對語言對已發動之情思的干擾，是具有一致性的。

醞釀階段，也就是詩歌的構思階段，從詩思的發動到表達意圖的明確。明遺民對這一階段的理論探討並不多，但有一點卻十分突出，那就是他們對“興會”的重視。杜濬云：“興會不屬，雖以過人之才，不能工也。”③ 興，指詩人情思的發動狀態；會，則強調主體意向與外在情境的遇合；興會，指詩人受到外來刺

① 《圍爐詩話》卷四，《清詩話續編》，頁 591。
② 《正俗》，《鈍吟雜錄》卷三，頁 46。
③ 《跋同聲集》，《變雅堂文集》，頁 421。

激，原有平衡被打破，進人情緒激蕩、思維活躍的狀態。興會與《詩》六藝中的“興”相關，是中國古典藝術思維理論的一個重要範疇，前人已有很多討論。明遺民對它的理解，首先側重於強調情感的興奮狀態。方以智云：“尼山以興天下屬詩，而極於怨。怨極而興，猶春生之，必冬殺之，以鬱發其氣也。”① 怨極而興，指情感的強烈激蕩對表達衝動的激發。陳恭尹亦云：“古之作者，皆亦其經天緯地之才，悲憫時俗之心，超軼古今之識，不得已而寓之文章。其胸中浩浩然，磊磊然，盤勃鬱積而不宣洩者，一與外物遇，如決山出泉，叩弦發矢，一往奔注，不自知其所極也，此文之至也。”② “決山出泉，叩弦發矢，一往奔注”是形容詩思在情感的衝擊下自由馳騁的狀態，這時，表達的衝動佔據了最重要的位置，“不自知其所極也”，就可能偏離古典詩歌的審美價值系統。對這種偏離，明遺民大多持認同態度。魏禧云：“興屬而辭工，作之傳之，不必合古人也。”③ “古人法度猶工師規矩，不可叛也，而興會所至，慷慨悲憤愉樂之激發，得意疾書，浩然自快其志，此一時也，雖勸以爵祿不肯移，懼以斧鉞不肯止，又安有左氏、司馬遷、班固、韓、柳、歐陽、蘇在其意之哉？”④ 在興會過程中，詩人的情意通過最自然的感應方式找到了它的意象形式，比起與典範作品中既有的模式相結合，它不是理性的安

① 《范汝受集引》，《藥地愚者智隨筆》，《浮山文集後編》卷一，《續修四庫全書》集部第1398冊，頁372。

② 《朱子蓉詩序》，《獨漉堂文集》卷三，《四庫禁燬書叢刊》集部第183冊，頁626。

③ 《詩集自敘》，《魏叔子文集》，《四庫禁燬書叢刊》第5冊，頁306。

④ 《答計甫草書》，《魏叔子文集》卷五，《四庫禁燬書叢刊》第4冊，頁465。

排，而是直覺的領悟，因而更新鮮、獨特、準確而富於意蘊。強調感興，其實也就是強調詩人的主體情志在藝術構造活動中對於法則的優勢，這一點在明遺民的詩歌觀念中是具有普遍性的。即使是樂於進行語言分析的理論家，如馮班，也同樣認為："蓋詩人寓興，文無定例，率隨所感。"[①] 應該說，在對"興會"理論的探討上，明遺民並無多少新的建樹。他們使用這一範疇，主要是為了解決情志與意象的結合過程、結合方式問題。

表達階段，就是從胸中之意到紙上之言的落筆成文過程。到了這一階段，詩意落實為語言，詩歌承載着詩人的主體精神而最終脫離了詩人，成為一個獨立自足的世界。這是詩歌的感性質料——"語言"最為活躍的，也可以說是最終顯現詩人才能高下的階段，但明遺民對其給予的關注並不多；他們眼裏最好的表達方式莫過於"自然"。彭士望云：

> 蓋自然而文者，文之宗，無意於文之工者，工之至[②]。

屈大均云：

> 文之至者，莫妙於自然[③]。

陳確云：

---

① 《正俗》，《鈍吟雜錄》卷三，頁 37。
② 《葉文莊公集序》，《恥躬堂文鈔》卷五，頁 88。
③ 《黃太史文集序》，《屈大均全集》第 3 册，頁 56。

古人作文，衹如風來水面，自然成文，言乎所不得不言，止乎所不得不止，是為佳耳[①]。

其言“自然”，主要是強調在作品形成過程中，詩人情志對語言的絕對主導地位。自然，首先指對詩人性情未經修飾的、最真實的表達。李柏云：“《三百篇》，率於性者也，故見鳥吟鳥，見獸吟獸，見草木吟草木，見忠臣孝子吟忠臣孝子，見勞人思婦吟勞人思婦。如造化生物，無心而成，悉出於天機自然。因物之色而色之，因物之聲而聲之，因聲與色而韻之，此《三百篇》所以為天下萬世詩祖也。至唐以詩取士，而海內學士人人能詩，至人人能詩而天下遂無詩。何也？斷須鏤肝，雕之琢之，斧之鑿之，干祿也，非為詩也。”[②] 修辭的介入使語言與原初情志之間的距離拉大。從心理流程來看，在修辭的過程中，詩人必須站在一個客觀的位置，對自己想要表達的情志進行觀照，確定表達的理想效果，考慮語言的安排。這一距離對於藝術創造是十分必要的，但在明遺民看來，經過一番修飾的情志，恐怕已經被附加了許多社會主流意識形態的文化和審美期待，已不是詩人最本真的狀態了。他們追求自然，也就是紙上之“言”與胸中之“意”的融合無間，是創作衝動下語言的自發狀態。陳恭尹曰：“詩始於風，風者動物也，遇水而成瀾，文之至也；與木遇而為籟，聲之極

① 《寄吳裒仲書》，《陳確集》，頁 102。
② 《襄平張少文詩集序》，《槲葉集》卷二，頁 603。

也。二者皆本於自然。詩者，發憤之所為作，外物之感，哀樂有動於中，勃然而赴之，不自知其言之工耶？否耶？上也。”[①] 此種自然觀裏，“語言”是没有獨立性的，它隨着詩人的情思流動而自然呈現；實際上，在這種表達觀裏，“表達”也是没有獨立性的，它就是詩人情思的語言記錄。

也有遺民將“自然”看作極盡人巧之後對技巧的超越。屈大均曰：

> 自然之至者，不見其氣，並不見其理，如日月之光。然光可見也，而其所以光不可見也。光，氣也；理者，所以光者也。不見其所以光而理化，理化而其氣與之俱化，是之謂天地至文。先生之能行其自然也，蓋用力之久，窮極變化，故能曲折縱横，無不如其意，體與格百出而不窮[②]。

此所謂自然，有“渾成”的意味。從表現上看，它和前一種自然並無分別，都是語言與情思的和諧狀態。但在這一和諧中，語言不是完全被動的，而是主動找到了與情思最為契合的形式。由於詩人超強的語言能力，尋找的痕跡被消滅，技巧對於情志不但不會造成損傷，反而能提高表達的效果。不過，其最終目的是情志與語言更為緊密的結合，它仍然是和明遺民語言從屬於主體情志的文學觀相一致的。

---

① 《張菊水詩序》，《獨漉堂文集》卷三，《四庫禁燬書叢刊》集部第 183 册，頁 636。

② 《黄太史文集序》，《屈大均全集》第 3 册，頁 56。

表達過程也就是詩思落實為文字的過程，語言的錘煉本應是這一過程中最為重要的任務。但由於明遺民極端重視詩人的主體情志，對修辭普遍采取警惕態度。他們擔心語言會造成作品與詩人的阻隔，詩人的真實情志會在修飾的過程中被遮蔽或偽裝。大多數人認為，對語言技巧的討論，應當放到詩人的素養階段，讓它內化為對語言的直覺選擇，而儘量縮短從詩思到文字的距離。即使是哪些主張"苦吟"的詩人，語言本身的美感也不是他們追求的主要目標，最重要的還是情志表達的準確和鮮明。錢澄之云："苦吟無他，情事必求其真，詞義必期其確，而所爭祇在一字之間。……於是慘澹經營，索之久而不得，而置之，而此一字忽然現前，乃真不可易矣。"① 之所以要"慘澹經營"，正是因為尚未找到與心象冥合無間的語言，來達到情志表達的真切準確。而它的最後完成，雖有各種技巧可以借鑒，卻仍無現成路徑可尋，彷彿總是在等待人力之外的"不期而遇"。"自然"就成為"苦吟"最終的歸屬。

四、明遺民詩的群體特徵

明遺民人數眾多，審美趣味各異，他們的詩歌在藝術風貌上是差別很大的。但由於人格心態的相似，這些風貌各異的詩歌卻有內在精神上的一致性。因而，明遺民的詩歌具有某些群體性特徵，除了共同的主題，還表現為相近的精神指向和情感類型。

（一）在精神指向上，明遺民道德信念的執着體現為詩人主

① 《詩說贈魏丹石》，《田間文集》卷八，頁 148。

體意識對世界的變形建構。其筆下的世界，帶有強烈的主觀色彩，專注於個人與時代（包括國家亂亡、異族入侵和社會動盪）之間的矛盾。

首先，從詩歌意象的構成方式，詩人對心、物關係的處理來看，明遺民很少從宇宙自然的角度，流連徘徊於物色之中，去體味萬物自有的生意，因而也就很少試圖以客觀的態度去描摹物象。在其詩歌的意象構成中，詩人主體的"意"相對於客體之"象"具有絕對優勢。其具體表現的方式有二。

其一，明遺民詩人很少追求物象的情貌無遺、細膩逼真。即使詠物詩也是如此。如屈大均寫"紫峰閣梅"：

> 絕壑春難早，鴻濛養有餘。光生無月處，香在未花初。入石僧同定，橫溪客自疏。年年紫峰閣，為爾一踟躕[①]。

首聯從"絕壑"、"鴻濛"落筆，立意高遠；頷聯更以兩個否定句式超越了具體的光色香味，使其獲得了與形上之"道"相似的結構；"入石"二句從側面以人事比擬，寫其靜定高潔。總之，全詩無一語對梅的姿態進行細緻刻畫，而是在精神上賦予它超凡脫俗的品質。

由於明遺民詩人的主體意志過於強大，有時甚至掩蓋了物象本身的特質，使之作為主體情志的載體而顯現。如方文詩《清明》：

① 《紫峰閣梅》，《屈大均全集》第1册，頁228。

薊北春深雪未消，城南望遠思無聊。忽聽人說清明字，一日何堪是兩朝①。

“清明”本是傳統的節氣，但在詩人聽來，卻特别刺心。它在此處的特殊意蕴，來自對遺民由亡國之痛帶來的對有關易代字眼的特殊敏感。再如：

松柏失時先落葉，鬼神遭亂悉無家。（閻爾梅《嵩嶽廟有感》）②

古樹悲風鳴絳葉，空村白晝易黄昏。（錢澄之《重過沈聖符村居》）③

人間今夕寒宵永，故國殘山老病銷。（王夫之《病》）④

松柏落葉是自然現象，卻被閻爾梅以“失時”附着了象徵意味，隱喻詩人的逆時失志；“鬼神”則純屬主觀想象之詞。錢澄之詩中，風動葉鳴、日色昏暗也都屬日常生活中的習見場景，卻因“悲”、“空”、“易”等字眼染上了悲涼壓抑的情感色彩。王夫之詩中雖有“寒宵”、“殘山”等詞，但都没有具體的形象，人們無從得知是哪些細節引起了“寒”與“殘”的感覺，更為合理的解

① 《翕山集》，頁 618。
② 《白耷山人詩集》卷六下，頁 494。
③ 《明詩綜》卷七八，頁 3826。
④ 《明詩紀事》辛籤卷一三，頁 3108。

釋是：它們是詩人心情的外延，是被情緒化了的世界。

其二，明遺民的意象使用顯現出較鮮明的傾向性。一些意象以較高的頻率反復出現在明遺民詩中，大體可以分為以下幾類。一是表現戰亂的，如干戈、烽煙、白骨、骷髏、新鬼、孤魂，大都有強烈的衝擊力。二是表現戰亂過後的荒涼景象的，如空城、孤村、廢棄的祠堂、斷壁頹垣、枯萎衰敗的草木。三是表現遺民故國情懷與民族意識的，如京國、故鄉、明帝陵墓、禾黍、邊聲（鼓角）。四是表現遺民精神信念的，如寒梅、松柏，為人格不屈的象徵；漁樵、柴關，表現潔身自好、避世隱居的志向。五是表現遺民的人生困境的，如孤雁、征鴻、客舟、驛路、江湖，常常作為其生活動盪不安的象徵而出現；如白髮、流水、殘陽、寒灰、落葉等，多表現其歲月蹉跎、壯志難酬的失落惆悵。

與此相關，明遺民偏愛使用有文化積澱的象徵性意象，較少使用描述性意象。甚至是對自然景象的描摹，也往往通過用典，使之成為暗示性的意蘊符號。如陳恭尹詩："三徑草生寒雨後，數家門掩落花中。"[①] 字面呈現的是一個極其寂靜的場景，但"三徑"卻給這個自然場景增加了明確的文化意義，首先是隱者的孤寂；此外，熟悉陶淵明《歸去來辭》的讀者更能夠聯想起易代不仕者的高潔。上述意象，如烽煙、禾黍、寒梅、孤雁等等，在文化傳承過程中逐漸積澱了特殊意蘊，增強了詩歌的表意功能。這與明遺民詩的情與志大都比較明確，很少追求複雜微妙的

① 《新塘早春懷蔡艮若何不偕》，《獨漉堂詩集》卷一，《四庫禁燬書叢刊》集部第183册，頁388。

美感是一致的。

明遺民還常常有意識強調意象的特殊人文內涵。如錢澄之《金陵即事》：

> 城郭人民迥未移，夕陽鼓角不勝悲。屋簷幾度添宮瓦，石路何年踐御碑。祠廢已無官樹禁，寺荒端為賜田追。酒樓遍唱關東調，誰聽秦淮舊竹枝①。

鼓角是戰伐不息、社會動盪的象徵；瓦、碑、官、田被加上宮、御、官、賜字樣，成為舊王朝殘留的印跡；突出時調來自"關東"，隱喻滿清的統治已逐漸為人們所接受。由於這些意象的文化意義均十分確切，詩中表示的情志是非常明確的。但較之直接訴說，意象表達訴諸細節的直接感受，更易獲得讀者從感性到情感、再到意義上的認同；同時，雖然這些意象的組合可能是詩人索物託志的結果，但它們在這個特殊歷史時刻的存在卻是真實的，能夠使人產生對這一歷史階段更直觀的認識。

其次，作為其精神世界的執着、專注的體現，明遺民的詩歌很少脫離政治、道德範圍。正是在這一點上，他們與其詩學偶像杜甫和陶淵明拉開了距離。

由於詩歌裏強烈的忠君愛民之情，以及對亂離時代豐富深刻的表現，清初詩人超越了明代詩壇從技巧文字上學杜，而將其作為一位可以從表現內容、體裁結構、章句修辭上進行全面學習的

① 《金陵即事》，《田間詩集》卷三，頁 42。

師法對象。

精神上的相通，是明遺民推尊杜甫的首要原因。具體地說，一是道德人格的追慕。錢澄之云："杜少陵每吟不忘君父，千古宗之。"[①] "其詩慷慨悲壯，指陳當世之得失，眷懷宗國之安危，一篇之中，三致意云。自唐宋以來，宗之至今，言詩者始復知有性情之事。"[②] 魏禮云："少陵詩在天地間，嶽立川流，學者莫能窮其涯涘，而其於君國之際，新故之感，朋友患難之情，憂深而思遠，情紆鬱而磅礴。後之論者以為與國風雅頌相表裏，非無故也。"[③] 徐枋亦云："自風騷以降，代多作者。而千古定論，獨推少陵。至尊其詞章，號為詩史，良以一篇一詠不忘君國，為千古詞人所無也。"[④] 明遺民犧牲世俗生活以堅持道德信念，在政治立場和價值取向上和杜甫都是一致的；杜甫詩中時時表現出的忠君愛國之情，自然能夠得到明遺民不僅在理性認識上，更是在生命體驗上的強烈認同。

二是出於亂亡時代的感情共鳴。同處於社會的動盪不安當中，同樣經歷了戰亂、流離、窮困、人生志向的失落，明遺民很容易從杜詩中發現相似的人生體驗。徐枋云："少陵遭天寶之亂，京雒風塵，竄身荒谷，然而兩京旋復，再覩休明。而其爲詩，已不啻長沙之痛哭。以今所處，回視少陵，又何如乎？"[⑤] 明亡和安史之亂在他們眼裏性質相似，都是異族的入侵，都使社會陷入

① 《重刻昌谷集注序》，《田間文集》卷一二，頁 229。
② 《葉井叔詩序》，《田間文集》卷一四，頁 259—260。
③ 《李雲田豫章草序》，《魏季子文集》卷七，頁 591。
④ 《周玉鳧儀部讀史詩序》，《居易堂集》卷五，頁 11a。
⑤ 同上，頁 11b—12a。

了長期的動盪不安。杜甫對社會與人生苦難的寫實，很容易使他們聯想到自己的人生。黃宗羲在談到與魯王君臣海上漂泊、賦詩遣懷的經歷時說："諸臣之詩，即起杜甫為之，亦未有以相過也。豈天下擾擾多杜甫哉？甫所遇之時、所歷之境，未有諸臣萬分之一。諸臣即才不及甫，而愁苦過之，適相當也。"① 他們自認為在生活經驗的性質上和杜甫一樣，差別僅僅是程度的不同。

的確，在價值取向和人生體驗上，明遺民和杜甫有所交會，但他們的不同也正源於其精神世界的差異。杜甫對自我之外的世界有強烈的關注，他的精神世界是敞開的。自然界的變化能夠引起他的新奇與喜悅，所以他纔能寫出那麼多生機洋溢、對自然萬象的不同情態有深刻體察的作品。而明遺民筆下的景物，卻總是在其情志籠罩之下，他們對於人倫之外的自然似乎缺少關注的熱情。

再如，杜甫對親人的關懷，多有發自自然人性的血親之愛，而明遺民更多地把倫理信條附加在親情之上。關於這一點，他們對杜甫有諸多誤解和不滿。朱鶴齡云："子美之詩，惟得性情之至正而出之，故其發於君父、友朋、佳人、婦子之際者，莫不有敦篤倫理，纏綿菀結之意。"② 用"性情之正"來約束人情，把倫理規範置於自然情感之上，是明遺民看待人倫關係的基本立場。他們批評杜甫在戰亂中的奔走流離是以小家而忘君國，"險阻飢困，皆為保全妻子計"③。他們更不滿杜甫為了維持生計而

① 黃宗羲《海外慟哭記序》，《黃宗羲全集》第 2 册，頁 209。
② 《輯注杜工部集序》，《愚菴小集》卷七，頁 230。
③ 《陳二如杜意序》，《田間文集》卷一三，頁 245。

醜顏求人："若乃杜子美飄零秦、蜀，而嗔王錄事不寄草堂之資，風斯下矣。"[1] 自然的人情之愛，會從對方出發來考慮問題，關心其安危，努力為其改善生存環境，杜甫對家人正是如此。在杜甫處，自然親情和儒家倫理可以和諧並存，以現實條件為取捨，如杜甫曾把家人安置在鄜州，而隻身前往靈武追隨肅宗；辭官之後，卻帶着家人避亂入川，以求生活的安穩。但明遺民卻把倫理規範看得過於神聖，將人生全面道德化，對生活中的一切行為都要進行道德評判，所以常常使道德與人情發生不必要的衝突。前文述及的徐枋為了維護自身道德的純粹，而拒絕親友的經濟幫助，以致小兒女飢寒病餓而夭折，就是一例。

正是這種差異導致了明遺民對杜詩的誤讀。"每吟不忘君父"，"無一不關乎綱常倫紀之目"[2]，與其說是杜詩的真相，還不如說是明遺民詩自身的面貌。即使比較一下杜甫和明遺民同樣寫亂離時代親人團聚的詩，也可以發現其差别是明顯的。如錢澄之《還家雜感》：

> 亂餘未敢信家存，到日牽衣泣滿門。乍接遠人爭識面，試呼乳字已完婚。艱難謀食嗟諸子，老大驚心見衆孫。獨少童烏虛雁序，看渠羅列暗傷魂[3]。（余第二子亦死震澤）

從題材選擇到表現手法，這首詩都明顯受到杜甫《羌村》的影

① 《答曾庭聞書》，《顧亭林詩文集》，頁 66。
② 《與高念祖論詩書》，《竹垞文類》卷二〇，頁 368。
③ 《還家雜感》，《田間詩集》卷一，頁 5。

響。兩者都是寫亂後久別、驚喜初見的特定場景，也都是通過細節的呈現傳達感受。但仔細分辨，卻可以發現錢詩和《羌村》的視角並不相同。杜詩着力表現時代動盪給普通家庭帶來的離別、擔憂和生計無着等痛苦。因而其視點是分散的，如“妻孥怪我在，驚定還拭淚”、“嬌兒不離膝，畏我復卻去”、“父老四五人，問我久遠行”等等，對妻子、兒女、鄰人的感受都給予了真切的關注，人與人之間純粹的情感交流充溢於詩的字裏行間。錢詩的絕對主角卻是那個在亂亡中遭遇妻離子散，為了復國之志而離家多年，顛沛流離、飽經人間滄桑的詩人。所有的敍述都是以他為中心的。“未敢信家存”反襯多年的苦難，“泣滿門”暗示其經歷的危險艱難，“爭識面”、“已完婚”等等既隱喻離家時間之長，又寄託着詩人的自儆、自傷、失志等諸種情緒。在這首詩裏，親人們的面目是蒼白的，集中表現的是詩人自我的形象。而正是神聖化了的“性情之正”、君國之情，給了他以這一視角看待世界的價值自信。如此，我們就不難明白，為何在千載之下，杜詩仍能夠使人潸然淚下，而明遺民詩能令人感動，卻不易引起共鳴。杜甫牽動的，是人類最普遍的相互關懷之情；而明遺民詩中的感情，卻總在倫理秩序的統攝之下，一旦人倫關係發生變化，雖然能得到理解、尊重，但總是“別人的故事”，很難喚起讀者的切身感受。

精神世界的不同，同樣是明遺民和陶潛的差異所在。陶潛是作為高潔的隱者和易代不仕的忠節之士得到明遺民的普遍推崇的。吳肅公云：

> 淵明傷晉鼎之淪而晦跡農畝，少陵疾安史之亂而困身羈旅，其忠義悱惻，志意俱有獨深者，故其出於詩雖殊，而其所造，要皆莫得而幾也[①]。

這段話揭示了明遺民偏愛陶、杜的根本原因，是他們在陶、杜身上可以實現自我人格的投射。李鄴嗣甚至說："陶公詩篇高妙，亦於歲次庚申後。"[②] 但實際上，陶潛的精神追求既非"不仕"所能代表，也遠不是隱者之高潔能夠概括的。其詩中千載獨步的自然真味，除了人格的獨立，也來自於他對人類生存可能性的探索。《形影神》討論精神對肉身的依賴；"形跡憑化往，靈府長獨閑"設想精神擺脫肉身、獲得自由的可能性；"采菊東籬下，悠然見南山"是從物我同一中體驗生命的自由、人與自然的和諧；《桃花源記》則構造了一個少數人的自足、和諧的大同世界。明遺民卻完全無意於此類探索，儒家的道德、倫理信念已給了他們人生比較明確的答案。他們不會到自然中去尋找真意，更不可能有委運任化以超越世事紛擾的想法。他們始終是入世的，歸莊說"留侯故是興王佐，不作桃花源裏人"[③]，他們對政治上的是非、對自我都非常執着，是以他們學陶雖多，卻少能得其真味。

（二）無論身處南北，或者身份為理學家、為學者、為文人，明遺民詩人表現出的情感格調可以大致概括為慷慨悲涼。

如果分開來看，慷慨來自明遺民人格中的豪傑精神、意志的

---

① 《讀杜詩》，《銜南文集》卷一八，頁 309。
② 《戎菴先生詩集序》，《杲堂文續鈔》卷一，頁 10。
③ 《瞿氏園看楓葉》，《歸莊集》卷一，頁 64。

昂揚、胸襟的壯闊和情緒的激蕩；悲涼來自清初的社會現實帶給明遺民的生存困境，來自他們情感的憤懣、壓抑、失落。在其詩歌中，慷慨悲涼成為一種美感形式，主要通過濃烈的情感與不平的氣勢表現出來。具體到語言層面，就形成了一些特徵，如特殊的時空結構、使用對仗、喜造奇語、有意製造波瀾，以及善於使用強烈的對比製造心理落差等。

最顯著的表現是明遺民詩的時空結構方式。前面談到，明遺民詩中最突出的是詩人自我意識的擴張。不過，極強的自我意識卻並沒有使他們顯出狹隘。這是因為他們對自我的認識，不是僅僅從一己的得失、悲喜着眼的，他們總是把自己放到歷史長河中加以審視。在其詩歌中，有限與無限、個人與歷史常常交織在一起。其詩思亦在虛實之間轉換，既不局限於耳聞目見，又並非完全超越落想於天外；而多以特定的時事為基點，穿越於具體的當下與寥廓的天地之間。如錢澄之《感懷》："萬里瘴煙迷紫極，十年風雨泣江湖。星移絕塞流光遠，日掛荒山返照孤。"[①] "萬里瘴煙"、"星移絕塞" 都不是眼前的實景，詩人彷彿在放眼遠觀，想要極盡天地之遠；而 "十年風雨" 卻相當具體地說明了詩人漂泊的時間，"日掛荒山返照孤" 也是一時一地的場景呈現。如果要分析造成這種現象的心理原因，可以發現，"萬里" 二句體現的是錢澄之對飄搖於滇南的南明永曆政權的關注，它是不確定的，關係到明清之際歷史的發展走向，通向永恆與無限；而 "十年" 二句卻是詩人現實處境的反映，在反觀自身時，具體時空的膠着

① 《感懷》，《田間詩集》卷八，頁 169。

仿佛象徵着個人無法擺脫的困境。再如顧夢游詩“一生千古恨，萬里十年心”①更是從有限與無限、個體與永恆的交錯中表現出詩人的自我意識，真實地傳達出明遺民在現實生存狀態中無能為力的感受以及在人生理想上重振乾坤的氣魄。二者的對抗形成的張力場，使其詩中充滿慷慨悲涼的情調。翻閲明遺民詩集，不難找到類似的例子：

> 怒來塵世換，高擁海天流。新鬼漂千里，殘人寄一舟。(吳嘉紀《初秋作》之二)②
>
> 灃南宫闕盡，一塔掛青天。法象三千界，華夷五百年。空旛搖夜月，孤磬落秋煙。遁覺諸緣滅，臨風獨灑然。(顧炎武《應州》)③
>
> 滿注乾坤淚，空殘劍履春。(李因篤《保定謁楊忠湣公祠》)④
>
> 歲月客程晚，冰霜天宇空。(王翃《冬日》)⑤

它們在表現詩人的處境時，都是實在的、局限的，卻不像竟陵派詩歌那樣逼仄纖弱——因為詩人的精神寄託並不在此；它們在表現詩人的胸襟時，又都是壯闊的、超越的，卻不像復古派詩歌那樣虛聲浮響——因為總是有真切的人生體驗賦予其實在的內容。

---

① 《送一靈師之遼陽兼柬剩公》，《明遺民詩》卷一，頁 35。
② 《吳嘉紀詩箋校》卷七，頁 229。
③ 《應州》，《顧亭林詩集彙注》卷五，頁 939。
④ 《受祺堂詩》卷八，頁 529。
⑤ 王翃《冬日》，《明詩紀事》辛籤卷十，頁 3045。

對仗是古典詩歌形式嚴整化的產物，它的使用，使律詩富於平衡精緻的美感，但工整的對仗也會給達意抒情帶來一些阻礙。對仗通常會打亂正常語序，切斷詩歌意脈的流動；它也使詞語間的結構更為緊湊，從而濃縮更豐富的內容，或傳達更為深刻細膩的情感。不過，如果詩人的情思濃烈到了希望衝口而出、一吐為快的地步，精心結撰的工穩結構反倒會阻礙其情志的表達。所以，明遺民常常會打破對仗的平衡，有時甚至故意不對。如下例：

> 最恨秦淮柳，長條復短條。秋風吹落葉，一夜別南朝。范蠡湖邊客，相將蕩畫橈。言尋大禹穴，直渡浙江潮。（屈大均《自白下至檇李與諸子約游山陰》）[①]

該詩幾乎是一氣直下，中間兩聯除了以平仄粘對保持着音調的流利之外，詞義、詞性皆不對，因而讀來似乎衝口而出，語言明快，情思流暢。語與意的透明造成了一種坦蕩的氣魄，迅速流動的情思又形成了滔滔滾滾的力勢。所以，沈德潛謂之"一氣赴題，有神無跡"[②]，梁紹壬也讚之"一片神行，有不可攖挈之勢"[③]。

此外，明遺民明顯偏愛使用上下句語意流貫的流水對，以便更加暢快地抒情達意。以之言志者，前後兩句的照應使語氣愈加

---

① 屈大均《自白下至檇李與諸子約游山陰》，《屈大均全集》第1册，頁337。
② 沈德潛、周准《明詩別裁集》卷一二，北京：中華書局，1975，頁141。
③ 梁紹壬《兩般秋雨盦隨筆》，轉引自《清詩紀事》，頁853。

強烈，虛詞強化了詩句的詠歎色彩，使意志的表達顯得更為堅決。如：

豈有渥中駿，甘為轅下駒？（閻爾梅《贈孟依之》）①

縱作投時伎，誰為不壞身？（閻爾梅《楊猶龍署中大雪刻燭微遂成十五首時十二月初七夜》）②

以之表現故國情懷、追思舊日者，上下兩句的連貫使語速加快，語言的急促節奏十分利於表達詩人激蕩的情緒。如：

誰將遼海雪，來折漢陵花？（屈大均《靈谷探梅》）③

即今御筆留題處，想見神州一望中。（顧炎武《金壇縣五里顧龍山上有太祖高皇帝御題詞一闋》）④

每憶少年看競渡，便臨綠水想朱顏。（邢昉《丙戌五日即事》）⑤

以之寫景敘事者，兩句呼應，構成了一個相對獨立完整的時空轉換，使情、景發生的過程得到動態的展現，詩歌由此獲得了流動

---

① 《贈孟依之》，《白耷山人詩集》卷五，頁 412。

② 《楊猶龍署中大雪刻燭微時遂成十五首時十二月初七夜》，《白耷山人詩集》卷五，頁 414。

③ 《靈谷探梅》，《屈大均全集》第 1 册，頁 226。

④ 《金壇縣五里顧龍山上有太祖高皇帝御題詞一闋》，《顧亭林詩集彙注》卷二，頁 292。

⑤ 《丙戌五日即事》，《石臼後集》卷四，《四庫禁燬書叢刊》集部第 51 册，頁 264。

的氣勢。如：

遙從江漢分流地，坐到星河欲曉天。（陳恭尹《將發漢口，毛子霞在武昌，不得更別，舟中夜坐作詩寄之》）①

光芒纔一縷，氣象即千端。（杜濬《月夜重遊焦山》）②

無論是言志、抒情，還是寫景紀事，在明遺民詩中，流水對的使用使達意抒情更加明晰暢快、鮮明有力，增強了詩歌的力度和氣勢。

明遺民還常常造奇語來表現慷慨的情懷。奇語能夠驚人耳目，使人陡然從日常經驗中抽離出來，獲得超凡脫俗的感受。如以下詩句：

戲把閑身藏北斗，笑開大口吸西江。（錢澄之《行腳詩》）③

月轉中宵成白晝，水吞平地作青天。（閻爾梅《觀潮》）④

黃河吞八水，白雪倒千峰。（屈大均《懷西嶽》）⑤

長江流遠夢，短棹撥殘星。（王猷定《螺川早發》）⑥

---

① 《將發漢口，毛子霞在武昌，不得更別，舟中夜坐作詩寄之》，《獨漉堂詩集》卷一，《四庫禁燬書叢刊》集部第183冊，頁396。

② 《月夜重遊焦山》，《變雅堂遺集》，頁147。

③ 《行腳詩》，《藏山閣詩存》卷一四，頁622。

④ 轉引自錢仲聯《清詩紀事·明遺民卷》，頁134。

⑤ 《懷西嶽》，《屈大均全集》第1冊，頁595。

⑥ 《明遺民詩》，頁26。

這些詩的想象並不十分奇異。這大概和明遺民關懷現實世界，想象力没有得到完全的釋放有關。它們的特點是氣魄大，在胸襟上超出了芸芸眾生，這正是來自明遺民為天地立心，以振起乾坤者自命的自我意識。

個人理想與社會現實之間的強烈衝突，造就了明遺民的慷慨之情。在詩歌中，他們也非常善於製造波瀾來表現這種衝突。如吳嘉紀的名詩《一錢行》，敘寫遺民林古度以一枚萬曆銅錢作為故國的象徵貼身珍藏之事。事件本身很簡單，其意義也很明確。但這枚銅錢卻觸動了遺民心事，引發了這一群體強烈的情感共振。因而它在吳嘉紀的筆下被塑造得不同凡響：

> 先生春秋八十五，芒鞋重踏揚州土。故交但有丘塋存，白楊摧盡留枯根。昔遊倏過五十載，江山宛然人代改。滿地干戈杜老貧，囊底徒餘一錢在。桃花李花三月天，同君扶杖上漁船。杯深顏熱城市遠，卻展空囊碧水前，酒人一見皆垂淚，乃是先朝萬曆錢①。

他先從林古度的角度寫來，寫其國變後重履揚州，眼見昔日的繁華之都已經一片荒蕪。然後以“滿地干戈杜老貧”引出“一錢”的存在，卻就此戛然而止。轉韻之後，“一錢”成為真正的主角，但作者仍然不急於揭開它的真相，而是蕩開筆墨，寫遺民的聚

① 《一錢行，贈林茂之》，《吳嘉紀詩箋校》卷二，頁 41。

會，直到最後，讀者的期待已非常急切了，纔赫然點明它“乃是先朝萬曆錢”的特殊意義。沈德潛《清詩別裁集》稱其：“‘桃花李花’二語，偏寫得興高，遊冶相似，而結意悲傷，傳出麥秀漸漸之感，一篇主意全在此也。”① 到此時，前面纍積的家國之情、身世之悲，統統聚積到這枚象徵着他們人生歸屬的“萬曆錢”之上，情感終於找到了宣洩的出口。

利用對比來加劇心理落差，強化不平之氣，也是明遺民詩的常見手法。如以下詩句：

長堤高樹漸無蟬，鐵馬經過又一年。說向秋風垂淚處，水花搖動骷髏邊。（邢昉《憶江邨》）②

南國干戈征士淚，西風刀剪美人心。（陳恭尹《虎丘題壁》）③

亂離時逐繁華事，貧賤人看富貴花。（歸莊《東行尋牡丹舟中作》）④

把這些異質的事物，如微波蕩漾的水面與駭人的骷髏，溫柔繁華的南國與“干戈”、“征士”，“西風”與“美人”，“亂離”與“繁華”，“貧賤人”與“富貴花”，強行扭鏌在一起，從心理感受上說，巨大的反差與衝突反而激起人們反抗的本能，產生超越這種

① 《清詩別裁集》卷六，頁 186。
② 《憶江邨》之二《石臼後集》卷七，《四庫禁燬書叢刊》集部第 51 册，頁 280。
③ 《虎丘題壁》，《獨漉堂詩集》卷一，《四庫禁燬書叢刊》集部第 183 册，頁 386。
④ 《東行尋牡丹舟中作》，《歸莊集》卷一，頁 88。

衝突的心理趨勢，由此達到情緒的激動狀態，強化了情感體驗的深度。

明遺民還常常通過同質相加的層進法來加強感情的力度，如：

> 不死如何銷歲月，聊生況復減青春。（陳洪綬《失題》）①

“銷”字已覺歲月之艱難，“不死”更到希望盡失的地步；“聊生”已有苟活的意思，“減青春”更令人感到生命在無聲無息中蹉跎的悲哀。

> 元來白髮無公道，似覺春風亦世情。（歸莊《新春梳得白髮》）②

把“白髮”和“春風”這些本來純粹不關人事的意象添加到表示事態炎涼、人生無奈的“公道”、“世情”之上，使人在感到新奇的同時，更體會到明遺民失志途窮的深層悲哀。

> 親朋欲盡書方達，涕淚將殘骨盡消。（邢昉《答與治寄書》）③

① 《失題》，《陳洪綬集》卷八，頁 233。
② 《新春梳得白髮》，《歸莊集》卷一，頁 67，
③ 《石臼前集》卷五，《四庫禁燬書叢刊》集部第 51 册，頁 159。

"書方達"本見時事之險危、社會之動盪，加上"親朋欲盡"，更可見清初社會朝不保夕，生命被摧殘之迅速；"涕淚將殘"已極寫悲哀，"骨盡消"更帶上了令人心驚的殘酷。實質上，層進法的普遍使用和明遺民生存環境的嚴峻是一致的。他們的人生悲哀之沉重、之深刻，單一層面的敘寫似乎不足以表達到位。層進法讓人們從較熟悉地方入手，通過心理感受的纍積打破平靜，微妙地表現了複雜深刻的情感。

詩歌語言的選擇和安排總是在有意和無意之間，除了自覺地考慮表達效果之外，它的表現形式還常常決定於詩人的心理狀態，決定於其看待世界的方式、心理結構、文學觀念、寫作動機等因素。因而，明遺民詩在語言形式上的群體特徵，也正是那一時代與那一特殊人群的精神剪影。

小　結

明遺民人數眾多，地域差異和對不同文學傳統的接受使他們的文學思想並不完全一致。但他們共同的政治立場，來自相似的人生價值取向；入清以後類似的生存狀況，又決定了他們情感狀態的相似。因而，他們的文學思想與文學創作表現出不少共性。

其中最根本的，是其對人生與文學關係的認識。在明遺民的生活中，文學主要承擔的是宣洩情感和傾吐心聲的功能。由此，

他們認為，最好的文學作品要能夠暢達情志；追求語言文字與創作主體儘可能地統一。

這種看法從根本上來自明遺民對自我人生的價值自信。他們堅信自己的人生選擇，是在世界秩序崩潰之時，以現世生活的犧牲保持具有絕對價值的“道”的傳承，為將來秩序的重建提供依據，這種選擇有超出具體時空的永恆價值。越是能夠真切表現其人生狀態的文學，越接近這一最高的價值。“為人生”於是戰勝了“為藝術”，成為其文學創作的基本立場。

參考文獻

詩文著作

孫奇逢《夏峰先生集》,《四庫禁燬書叢刊》集部第118冊,據清道光二十五年大梁書院刻本影印,北京:北京出版社,2000

李顒《二曲集》,北京:中華書局,1996

張爾岐《蒿菴集》,濟南:齊魯書社,1991

傅山《霜紅龕集》,太原:山西人民出版社,1985

申涵光《聰山集》,《四庫全書存目叢書》集部第207冊,據吉林大學圖書館藏清康熙刻本影印,濟南:齊魯書社,1997

刁包《用六集》,《四庫全書存目叢書》集部第196冊,據康熙三年刻本影印

李柏《槲葉集》,《四庫禁燬書叢刊》集部第89冊,據清康熙三十四年刻本影印

姜埰《敬亭集》,《四庫全書存目叢書》集部第193冊,據清康熙刻本影印

孫枝蔚《溉堂集》,上海:上海古籍出版社,據上海圖書館

藏清康熙刻本影印，1979

顧炎武《顧亭林詩文集》，北京：中華書局，1983

顧炎武《顧亭林詩集彙注》，王蘧常注，上海：上海古籍出版社，1983

顧炎武《顧亭林詩箋釋》，王冀民箋釋，北京：中華書局，1998

歸莊《歸莊集》，上海：上海古籍出版社，1984

吳嘉紀《吳嘉紀詩箋校》，楊積慶箋校，上海：上海古籍出版社，1980

朱鶴齡《愚菴小集》，上海：上海古籍出版社，1979，據金閶童晉之刊行本影印

閻爾梅《白耷山人詩集、文集》，《四庫禁燬書叢刊》集部第119 册，據中科院圖書館藏清康熙刻本影印

冒襄《巢民詩文集》，《續修四庫全書》集部第 1399 册，據國家圖書館藏康熙刻本影印

陳洪綬《陳洪綬集》，杭州：浙江古籍出版社，1994

徐枋《居易堂集》，《四部叢刊三編》，上海：上海商務印書館，1936

張岱《張岱詩文集》，上海：上海古籍出版社，1991

張岱《瑯嬛文集》，長沙：嶽麓書社，1985

黄宗羲《黄宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005

張履祥《楊園先生全集》，北京：中華書局，2002

陳確《陳確集》，北京：中華書局，1979

呂留良《呂晚村先生文集》，《四庫禁燬書叢刊》集部 148

册，據南開大學圖書館藏清雍正三年天蓋樓刻本影印

呂留良《呂晚村詩》，《續修四庫全書》集部第1411册，據上海圖書館藏清markdown兒呂氏抄本影印

李鄴嗣《杲堂詩文鈔、文續鈔》，《叢書集成續編》第153、154册，臺北：新文豐出版公司，1989

萬斯同《石園文集》，王德毅等編《叢書集成續編》第155册，據《四明叢書》本影印

朱之瑜《朱舜水集》，北京：中華書局，1981

沈壽民《姑山遺集》，《四庫禁燬書叢刊》集部第119册，據北京圖書館藏清康熙有本堂刻本影印

方文《嵞山集》，據北京圖書館藏清康熙刻本影印，上海：上海古籍出版社，1979

方以智《浮山文集前編、後編》、《浮山此藏軒别集》，《續修四庫全書》集部1389册，據湖北省圖書館藏清康熙此藏軒刻本影印

錢秉鐙《藏山閣集》，《續修四庫全書》集部第1400册，據上海辭書出版社藏清光緒三十四年鉛印本影印

錢澄之《田間文集》，合肥：黃山書社，1998

錢澄之《田間詩集》，合肥：黃山書社，1998

吳肅公《街南文集》，《四庫禁燬書叢刊》集部148册，據中國科學院圖書館藏清康熙二十八年吳承勵刻本影印

王猷定《四照堂文集》，《四庫未收書輯刊》集部第5輯第27册，據康熙二十二年刻本影印，北京：北京出版社，2000

湯來賀《内省齋文集》，《四庫全書存目叢書》集部第199

册，據清華大學圖書館藏清康熙書林五車樓刻本影印

魏禧《魏叔子文集》，同上，《寧都三魏全集》，《四庫禁燬書叢刊》集部第4、5册（卷12起為第5册），據道光二十五年寧都謝庭綬紱園書塾重刻本影印

魏禮《魏季子文集》，同上，《寧都三魏全集》，《四庫禁燬書叢刊》集部第5、6册（卷8起為第6册）

魏世傚《魏昭士文集》，同上

魏世儼《魏敬士文集》，同上

彭士望《恥躬堂文抄》，《四庫禁燬書叢刊》集部第52册，據清咸豐二年刻本影印

邱維屏《邱邦士文集》，《四庫禁燬書叢刊》集部第52册，據道光十七年刻本影印

顧景星《白茅堂集》，《四庫全書存目叢書》集部205册，據福建圖書館藏清康熙刻本影印

杜濬《變雅堂文集》，《四庫禁燬書叢刊》集部第72册，據中國科學院圖書館藏清康熙刻本影印

王夫之《船山全書》，長沙：嶽麓書社，1996

屈大均《屈大均全集》，北京：人民文學出版社，1996

陳恭尹《獨漉堂詩集十五卷文集十五卷》，《四庫禁燬書叢刊》集部第183册，據北京圖書館藏清康熙晚成堂刻本影印

魏耕《雪翁詩集》，杭州：浙江古籍出版社，1985

陳子龍《陳子龍詩集》，上海：上海古籍出版社，1983

陳子龍《陳子龍文集》，上海：華東師範大學出版社，1988

夏完淳《夏完淳集》，上海：上海古籍出版社，1991

瞿式耜《瞿式耜集》，上海：上海古籍出版社，1981

張煌言《張蒼水集》，上海：上海古籍出版社，1985

卓爾堪《明遺民詩》，北京：中華書局，1961 年排印本

鄧漢儀輯《詩觀》，《四庫禁燬書叢刊》集部第 1－3 册，據清康熙間慎墨重刻本影印

全祖望《續甬上耆舊詩》，杭州：九州出版社，2004

潘江《龍眠風雅集》，《四庫禁燬書叢刊》集部第 99 册，據清康熙二十九年自刻本影印

顧炎武《日知錄集釋》，長沙：嶽麓書社，1994

張岱《陶菴夢憶》、《西湖夢尋》，上海：上海古籍出版社，2002

呂留良《四書講義》，《四庫禁燬書叢刊》經部第 1 册，據中國科學院圖書館藏清刻本影印

王弘撰《山志》，北京：中華書局，1999

陸世儀《思辨錄輯要》，《景印文淵閣四庫全書》子部第 724 册，臺北：商務印書館，1983

艾衲居士《豆棚閒話》上海：上海古籍出版社，1983

魏際瑞《魏伯子文集》，《甯都三魏全集》，《四庫禁燬書叢刊》集部第 4 册，據清道光二十五年甯都謝庭綬紱園書塾重刻本影印

吳偉業《吳梅村全集》，上海：上海古籍出版社，1990

侯方域《侯方域集校箋》，鄭州：中州古籍出版社，1992

侯方域《四憶堂詩集》，《四庫禁燬書叢刊》集部第 51 册，據中國科學院圖書館藏清順治刻本影印

李因篤《受祺堂詩》，《四庫全書存目叢書》集部第 248 册，據北京大學圖書館藏康熙三十八年田少華刻本影印

朱彝尊《竹垞文類》，《四庫全書存目叢書》集部第 248 册，據北京圖書館藏清康熙二十一年刻增修本影印

朱彝尊《曝書亭集》，《四部叢刊初編》，上海：上海商務印書館，1919

朱彝尊《騰笑集》，上海古籍出版社，據北京圖書館藏清康熙刻本影印，1979

潘耒《遂初堂集》，《四庫全書存目叢書》集部第 249 册、250 册，據吉林省圖書館藏清康熙刻增修本影印

錢謙益《牧齋初學集》，上海：上海古籍出版社，1985

錢謙益《牧齋有學集》，上海：上海古籍出版社，1996

錢謙益《投筆集》，清鈔本

曹溶《靜惕堂詩集》，《四庫全書存目叢書》集部第 198 册，據首都圖書館藏清雍正三年李維鈞刻本影印

陳名夏《石雲居文集》，《四庫全書存目叢書補編》集部第 55 册，濟南：齊魯書社，2001

陳名夏《石雲居詩集》，《四庫全書存目叢書》集部第 201 册，據清初刻本影印

龔鼎孳《定山堂詩集》，《四庫禁燬書叢刊》集部第 117 册，據中國科學院圖書館藏康熙十五年吳興祚刻本影印

周亮工《賴古堂集》，上海：上海古籍出版社，據南京圖書館藏清康熙刻本影印，1979

宋琬《安雅堂文集》，《續修四庫全書》集部第 1404 册，據

復旦大學圖書館藏清康熙五年刻本影印

宋琬《安雅堂文集》,《續修四庫全書》集部第 1405 册，據復旦大學圖書館藏清康熙三十八年宋思勃刻本影印

宋琬《安雅堂詩》,《續修四庫全書》集部第 1404 册，據上海辭書出版社圖書館藏清順治十七年刻本影印

施閏章《學餘堂詩文集》,《景印文淵閣四庫全書》集部第 1313 册

王士禛《漁洋精華錄集釋》，上海：上海古籍出版社，1999

王岱《了庵文集》,《四庫全書存目叢書》集部 199 册，據康熙四年刻本影印

王岱《了庵詩集》,《四庫禁燬書叢刊》集部 91 册，據清乾隆刻本影印

李驎《虬峰文集》,《四庫禁燬書叢刊》集部 131 册，據清康熙間刻本影印

唐甄《潛書》，成都：四川人民出版社，1984

馮班《鈍吟雜錄》，《叢書集成初編》，長沙：商務印書館，1937

賀貽孫《詩筏》，《清詩話續編》，上海：上海古籍出版社，1983

吳喬《圍爐詩話》，《清詩話續編》，上海：上海古籍出版社，1983

傳記資料

沈岱瞻輯《同志贈言》,《亭林先生遺書彙輯》附錄，清光緒

刻本

徐定寶主編《黃宗羲年譜》，上海：華東師範大學出版社，1995

任道斌《方以智年譜》，合肥：安徽教育出版社，1983

包賚《吕留良年譜》，《民國叢書》第四編，上海：上海書店，據商務印書館1940年版影印

溫聚民《魏叔子年譜》，同上

北京圖書館編《顧亭林先生年譜三種》，北京：北京圖書館出版社，1997

王之春《王夫之年譜》，北京：中華書局，1989

張慧劍《明清江蘇文人年表》，上海：上海古籍出版社，1986

程敏政《宋遺民錄》，《四庫全書存目叢書》史部第88冊，據明嘉靖二至四年刻本影印，濟南：齊魯書社，1997

萬斯同《宋季忠義錄》，《叢書集成續編》253冊

謝正光《明遺民錄彙輯》，南京：南京大學出版社，1995

孫靜菴《明遺民錄》，《清代傳記叢刊》第68冊，臺北：明文書局，1985

九龍真逸《勝朝粵東遺民錄》，《清代傳記叢刊》第70冊

謝正光《明遺民傳記索引》，上海：上海古籍出版社，1992

張其淦《明代千遺民詩詠》，《清代傳記叢刊》第66冊

黃宗羲《宋元學案》、《明儒學案》，《黃宗羲全集》3－8冊

計六奇《明季南略》，北京：中華書局，1984

計六奇《明季北略》，北京：中華書局，1984

黃煜《碧血錄》，《叢書集成初編》第3973冊

陳鼎《東林列傳》，北京：中國書店，1991

錢儀吉《碑傳集》，臺北：文海出版社，1980

閔爾昌《碑傳集補》，臺北：文海出版社，1986

李元度《清朝先正事略》，《清代傳記叢刊》第192、193冊

查繼佐《罪惟錄》，《四部叢刊三編》，上海：上海商務印書館，1936

談遷《國榷》，臺北：鼎文書局，1978

張廷玉等《明史》，北京：中華書局，1984

趙爾巽等《清史稿》，北京：中華書局，1977

《清史列傳》，北京：中華書局，1987

《清世祖實錄》，影印本《清實錄》第3冊，北京：中華書局，1985

《清聖祖實錄》，影印本《清實錄》第4冊，北京：中華書局，1985

《清代檔案史料叢編》第4輯，北京：中華書局，1979

李清《三垣筆記》，北京：中華書局，1982

談遷《北遊錄》，北京：中華書局，1960

李清《南渡錄》，《南明史料八種》，南京：江蘇古籍出版社，1999

文秉《甲乙事案》，《南明史料八種》，南京：江蘇古籍出版社，1999

馮夢龍《中興實錄》，《南明史料八種》，南京：江蘇古籍出版社，1999

王應奎《柳南隨筆·續筆》，北京：中華書局，1983

王士禛《池北偶談》，北京：中華書局，1982

西亭淩雪《南天痕》，《臺灣文獻叢刊》第 76 種，臺北：大通書局，1987

南沙三餘氏《南明野史》，《臺灣文獻叢刊》第 85 種

錢澄之《所知錄》，《臺灣文獻叢刊》第 86 種

翁洲老民《海東逸史》，《臺灣文獻叢刊》第 99 種

顧炎武《明季三朝野史》，《臺灣文獻叢刊》第 106 種

佚名《思文大紀》，《臺灣文獻叢刊》第 111 種

查繼佐《魯春秋》，《臺灣文獻叢刊》第 118 種

溫睿臨、李瑤《南疆繹史》，《臺灣文獻叢刊》第 132 種

谷應泰《續明紀事本末》，《臺灣文獻叢刊》第 133 種

徐鼒《小腆紀年》，《臺灣文獻叢刊》第 134 種

徐鼒《小腆紀傳》，《臺灣文獻叢刊》第 138 種

黃道周《黃漳浦文選》，《臺灣文獻叢刊》第 137 種

林時對《荷牐叢談》，《臺灣文獻叢刊》第 153 種

查繼佐《東山國語》，《臺灣文獻叢刊》第 163 種

李天根《爝火錄》，《臺灣文獻叢刊》第 177 種

顧炎武《聖安本紀》，《臺灣文獻叢刊》第 183 種

鄭達《野史無文》，《臺灣文獻叢刊》第 209 種

《江南聞見錄》（《揚州十日記》、《嘉定屠城紀略》、《東塘日劄》、《江上遺聞》），《臺灣文獻叢刊》第 242 種

鎖綠山人《明亡述略》，《臺灣文獻叢刊》第 244 種

韓菼《江陰守城紀》，《臺灣文獻叢刊》第 246 種

聾道人《遇變紀略》，《臺灣文獻叢刊》第 249 種

李遜之《崇禎朝野記》,《臺灣文獻叢刊》第 250 種

夏允彝《倖存錄》、夏完淳《續倖存錄》,《臺灣文獻叢刊》第 253 種

婁東無名氏《研堂見聞雜記》,《臺灣文獻叢刊》第 254 種

佚名《江上孤忠錄》,《臺灣文獻叢刊》第 258 種

蔣平階等《東林與復社》,《臺灣文獻叢刊》第 259 種

文秉《烈皇小識》自序,《臺灣文獻叢刊》第 263 種

錢𩙕《甲申傳信錄》,《臺灣文獻叢刊》第 264 種

佚名《崇禎記聞錄》

張岱《石匱書後集》

佚名《偏安排日事跡》,《臺灣文獻叢刊》第 301 種

蔣良騏《東華錄》,《續修四庫全書》史部 368 册,據上海古籍出版社藏清乾隆刻本影印

王先謙《東華錄》,《續修四庫全書》史部 369 册,據上海古籍出版社藏清光緒十年長沙王氏刻本影印

《大義覺迷錄》,《清史資料》第 4 輯,北京:中華書局,1983

朱彝尊《静志居詩話》,北京:人民文學出版社,1990

朱彝尊《静志居詩話》,北京:人民文學出版社,1990

朱彝尊《明詩綜》,北京:中華書局,2007

王士禛《漁洋詩話》, 《清詩話》,上海:上海古籍出版社,1999

邵廷采《思復堂文集》,杭州:浙江古籍出版社,1987

沈德潛、周准《明詩别裁集》,北京:中華書局,1975

沈德潛《清詩别裁集》,長沙:嶽麓書社,1998

全祖望《全祖望集彙校集注》，上海：上海古籍出版社，2000

潘德輿《養一齋詩話》，上海：上海古籍出版社，1983

楊鳳苞《秋室集》，《叢書集成續編》第157册，據湖州叢書本影印

陳田《明詩紀事》，上海：上海古籍出版社，1993

現有研究成果

徐世昌《晚晴簃詩彙》，北京：中華書局，1990

鄧之誠《清詩紀事初編》，上海：上海古籍出版社，1984

錢仲聯主編《清詩紀事·明遺民卷》，杭州：江蘇古籍出版社，1987

羅正鈞《船山師友記》，長沙：嶽麓書社，1982

梁啟超《中國近三百年學術史》，北京：中華書局，1986

錢穆《中國近三百年學術史》，北京：商務印書館，1997

鄧之誠《五石齋小品》，北京：北京出版社，1998

謝國楨《增訂晚明史籍考》，上海：上海古籍出版社，1981

張舜徽《清人文集別録》，武漢：華中師範大學出版社，2004

袁行雲《清人詩集余録》，北京：文化藝術出版社，1994

陳寅恪《柳如是別傳》，北京：三聯書店，2001

孟森《明清史論著集刊正續編》，石家莊：河北教育出版社，2002

孟森《清代史》，臺北：臺灣正中書局，1983

謝國楨《明末清初的學風》，北京：人民出版社，1982

謝國楨《明清之際黨社運動考》，瀋陽：遼寧教育出版社，1998

謝國楨《明清史叢談》，瀋陽：遼寧教育出版社，2000

吳光主編《黃宗羲論》，杭州：浙江古籍出版社，1987

吳光等主編《黃梨洲三百年祭》，北京：當代中國出版社，1997

余英時《方以智晚節考》，臺北：臺灣允晨文化公司，1986

張慧劍《明清江蘇文人年表》，上海：上海古籍出版社，1986

何冠彪《明末清初學術思想研究》，臺北：學生書局，1991

何冠彪《生與死：明季士大夫的抉擇》，臺北：聯經出版事業公司，1997

陳祖武《清初學術思辨錄》，北京：中國社會科學出版社，1992

馬積高《清代學術思想的變遷與文學》，長沙：湖南人民出版社，2002

顧誠《南明史》，北京：中國青年出版社，2000

司徒琳《南明史》，上海：上海古籍出版社，1992

魏斐德《洪業》，南京：江蘇人民出版社，1998

溝口雄三《中國前近代思想的曲折與展開》，北京：中華書局，2005

趙園《明清之際士大夫研究》，北京：北京大學出版社，1999

趙園《制度・言論・心態——明清之際士大夫研究續編》，北京：北京大學出版社，2006

尚小明《學人遊幕與清代學術》，北京：社會科學文獻出版社，1999

尚小明《清代士人遊幕表》，北京：中華書局，2005

潘承玉《清初詩壇：卓爾堪與〈遺民詩〉研究》，北京：中華書局，2004

王汎森《晚明清初思想十論》，上海：復旦大學出版社，2004

錢鍾書《談藝錄》，北京：中華書局，1986，

錢仲聯《夢苕菴詩話》，濟南：齊魯書社，1986

青木正兒《清代文學評論史》，北京：中國社會科學出版社，1988

清水茂《清水茂漢學論集》，北京：中華書局，2003

張健《清代詩學研究》，北京：北京大學出版社，1999

陶水平《船山詩學研究》，北京：中國社會科學出版社，2001

葉君遠《清代詩壇第一家——吳梅村研究》，北京：中華書局，2002

朱則傑《朱彝尊研究》，杭州：浙江古籍出版社，1993

何宗美《明末清初文人結社研究》，天津：南開大學出版社，2003

嚴迪昌《清詩史》，杭州：浙江古籍出版社，2002

朱則傑《清詩史》，南京：江蘇古籍出版社，1992

劉世南《清詩流派史》，北京：人民文學出版社，2004

孫立《明末清初詩論研究》，廣州：廣東高等教育出版社，1999

李世英《清初詩學思想研究》，蘭州：敦煌文藝出版社，2000

謝正光《清初詩文與士人交遊考》，南京：南京大學出版社，2001

謝正光《清初人選清初詩彙考》，南京：南京大學出版社，1998

歐陽光《宋元詩社研究叢稿》，廣州：廣東高等教育出版社，1996

白謙慎《傅山的世界：十七世紀中國書法的嬗變》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2006

方勇《南宋遺民詩人群體研究》，北京：人民出版社，2000

鄧長風《明清戲曲家考略三編》，上海：上海古籍出版社，1999

趙儷生《趙儷生史學論着自選集》，濟南：山東大學出版社，1996

胡益民《張岱研究》，合肥：安徽教育出版社，2002

蔣寅《王漁洋與康熙詩壇》，北京：中國社會科學出版社，2001

蔣寅《王漁洋事跡徵略》，北京：人民文學出版社，2001

左東嶺《李贄與晚明文學思想》，天津：天津人民出版社，1997

羅宗強《明代後期士人心態研究》，天津：南開大學出版社，2006

左東嶺《王學與中晚明士人心態》，北京：人民文學出版社，2000

孫之梅《錢謙益與明末清初文學》，濟南：齊魯書社，1996

李聖華《晚明詩歌研究》，北京：人民文學出版社，2002

蕭馳《抒情傳統與中國思想——王夫之詩學發微》，上海：上海古籍出版社，2003

丁功誼《錢謙益文學思想研究》，上海：上海古籍出版社，2006

陳平原等《晚明與晚清：歷史傳承與文化創新》，武漢：湖北教育出版社，2001

趙永紀《清初詩歌研究》，蘇州大學 1985 年古代文學博士論文

張兵《清初遺民詩群研究》，蘇州大學 1998 年古代文學博士論文

王于飛《吳梅村生平創作考論》，浙江大學 2001 屆博士論文

鄔烈波《錢謙益心態與文學思想研究》，南開大學 2003 年古代文學博士論文

謝明陽《明遺民的莊子定位論題》，臺灣大學中國文學研究所，1990 年博士論文

後　記

本書是在我的博士論文基礎上修改而成的。2001 年，我考入南開大學文學院羅宗強先生門下做博士研究生，逐漸對晚明士人鮮明的個性、複雜的心態產生了濃厚的興趣。最初選定明遺民作為研究對象，是希望能夠切實瞭解這些常常被道德符號化了的士人，如何在明清易代之際的劇烈社會動盪中抵抗人生困境，保持精神挺立。可是深入論題，纔發現自己淺薄的學養實在不足以把握這個數量龐大、思想深刻的人群。所以直到今天，纔勉強完成了修改。即便在論文出版之際，仍然不能不感到諸般遺憾。

轉眼博士畢業已經四年了，當時求學的情景還親切如在目前。我是因喜讀宗強先生的著作而報考南開的，但直到親炙先生以後，纔懂得一部動人的學術著作背後有多少艱辛。從先生身上，我真正感受到學術對人生的滋養，瞭解了一名合格的學者應當具備的基本品質——探索真理的精神、樸實勤謹的生活態度和豁達的人生智慧。現在雖與先生遠隔萬里，灰暗彷徨時，總記得

他書桌上長明的青燈。

衷心感謝張燕瑾、劉崇德、陳洪、李劍國、韓經太、左東嶺、張海明、張毅諸位學術界前輩，他們抽出寶貴的時間閱讀我的博士論文，在論文評審和答辯中提出重要的意見。這些意見促進了我的思考，為修改論文提供了可貴的參考。

我要感謝我的碩士生導師熊憲光先生，是他把我帶上學術研究之路，並以踏實、嚴謹和融通的治學風格，培養了我對學術持久的熱情。

我要感謝我的大學老師譚青教授，老師的人格風度使我初次真切感受到古典文化的魅力。

我要感謝四川大學文學與新聞學院古典文學教研室的各位老師。在川大工作這幾年，他們嚴謹的治學風氣、認真負責的教學態度，教研室和諧輕鬆的氣氛，不僅予我積極的影響，而且使人如沐春風、身心愉快。特別要感謝的是周裕鍇教授。到川大後，常常向周老師問學，打擾甚多，他總是以仁厚長者的風度，諄諄不厭，惠我良多。

我還要感謝好友黎萌。我們所學專業不同，卻能夠常常交流。雖不免郢書燕說，各自為政，也真是寂寞書齋一大快事。書寫成以後，她也是第一位讀者。

此外，感謝上海財經大學的李貴先生指出初稿中的不少錯誤，为校勘提出了寶貴意見。

好友鈴木裕文、伍曉蔓、侯體健也都對本書的寫作給予不少關心和支持，在此一並致謝。

更要感謝的是我的父母家人。多年以來，他們一直無私地支

持我，不求回報。没有他們的默默付出，本書不可能順利完成。

我生性懶散，但想到老師們的精神和親友們的關心，終於不敢懈怠。願此惕勵之心，長自乾乾。

李 瑄

戊子春分日於成都寓所